INTORNO ALLA QUADRUPLICE RADICE

DEL PRINCIPIO

DELLA

RAGIONE SUFFICIENTE

UNA DISERTAZIONE FILOSOFICA

DI

ARTURO SCHOPENAUER

Νατ μα τον ἀμετέρᾳ ψυχᾷ παραδὸντα τετρακτὺν
Παγὰν ἀενάου φύσεως ῥιξώμα τ' ἔχουσαν.

(Versione del Capitano COJAZZI ANTONIO).

REGGIO NELL' EMILIA
TIPOGRAFIA DI RAINIERO CHELUCCI
1898.

BIBLIO... CHIA... della SOCIETÀ D'ECONOMIA

PREFAZIONE

ALLA PRIMA EDIZIONE

del « Mondo quale Volontà e quale Rappresentazione » (1)

Mi sono proposto d' indicare qui come convenga leggere questo libro a fine di poterlo intendere meglio che sia possibile. Ciò che nel medesimo si verrà esponendo è un pensiero unico. Tuttavia e malgrado ogni mia fatica, non sono riescito a trovare una via per esporlo, che fosse più breve di tutto intero il presente libro. Questo pensiero secondo me è ciò che si è indarno cercato lungamente di trovare sotto il nome di filosofia e che appunto per questo lungo cercare coloro che conoscono la storia lo reputano oramai tanto impossibile quanto la scoperta della pietra filosofale; sebbene Plinio avesse già detto: *Quam multa fieri non posse, priusquam sint facta, judicantur?* (Hist. nat., 7, 1).

(1) N. B. — Le tre prime prefazioni appartengono all' Opera Principale. Il lettore dopo averle lette giudicherà se ho fatto bene o male a riportarle qui, massimamente quando gli avrò detto che io ho in animo di voltare in italiano tutte le opere dell' Autore, se mi basterà il tempo e la forza, perchè è una vergogna marcia che non si abbia ancora una traduzione completa del filosofo, forse il più grande che sia mai comparso sulla faccia della Terra e che è certo destinato a raddrizzare un giorno le teste sconcertate dalle ridondanti filosofie aeree — od a quelle altre monade-atomistico-cellulari le cui aberrazioni quanto più clamorose ed assurde, tanto più sono ammirate ed applaudite dall' intontita umanità. E per citarne due fresche fresche, proprio in questi giorni fa il giro di tutti i giornali, compresi i così detti scientifico-letterari, la sbalorditiva notizia che un certo dottore di Pietroburgo ha quasi già trovato il modo d' influire fisiologicamente sull' ovo fecondato per farne uscire un maschio od una femmina a suo piacere. E quell' altro che in Napoli apre il suo anno scolastico con un discorsone riportato anche questo in tutti i giornali italiani e da tutti lodato, nel quale egli imbocca i suoi alunni col cucchiaio vuoto, annunciando la possibilità di una *quarta dimensione*. Sono egli possibili vaneggiamenti maggiori? (*Nota del traduttore*).

Quell' unico pensiero da comunicarsi si mostra per ciò che si è chiamato Metafisica, per ciò che si è chiamato Etica, e per ciò che si è chiamato Estetica; secondo il lato diverso da cui si considera, e certamente esso dovrebbe essere tutto questo, se fosse quale io ho già dichiarato di ritenerlo.

Un sistema di pensieri bisogna che abbia in ogni caso un collegamento architettonico, tale cioè in cui una parte sorregga sempre l' altra, non però questa quella, la pietra fondamentale infine le sorregga tutte senza esserne sorretta, e la sommità ne sia sorretta senza sorreggere. Invece un pensiero unico, per quanto esso possa abbracciare, deve sempre mantenere la più perfetta unità. E se per facilitarne l' esposizione è permesso tuttavia scomporlo nelle sue parti, l' insieme però di queste parti, deve costituire di nuovo un tutto organico, dove come ciascuna parte integra il tutto, così il tutto comprende la parte, dove nessuna é la prima e nessuna l' ultima, dove l'intero pensiero guadagna in chiarezza mediante ciascuna delle sue parti, e dove anche la minima di queste parti non può essere compresa interamente, senza conoscere in precedenza tutto l' insieme. Un libro, frattanto, bisogna che abbia una prima ed una ultima riga e sotto questo punto di vista, resterà sempre assai poco somigliante ad un organismo, per quanto il suo contenuto ne sia somigliantissimo; da ciò segue che qui la forma e la stoffa (1) staranno in contraddizione.

In tale condizione di cose, risulta evidente che a ben penetrare nel pensiero esposto, non vi sia altro consiglio che quello *di leggere il libro due volte*, e la prima volta anche con molta pazienza, la quale si può avere soltanto se si ritiene ingenuamente e senza prevenzioni che il principio presupponga la fine quasi nello stesso modo che la fine il principio, e parimenti ciascuna parte precedente le susseguenti, quasi nello stesso modo che queste quella. Dico « quasi » chè così in tutto e per tutto, non è. Quello infatti che fu mai possibile di fare per far precedere ciò che ha meno bisogno d' essere chiarito da quello che segue, come in genere, tutto ciò che potesse

(1) In questo caso Stoffa e non Materia, perchè così vuole l' Autore come sentirete. *(Nota del T.)*

in qualche modo contribuire alla maggior possibile intelligenza e chiarezza, lo si è fatto con lealtà e coscienza; anzi si potrebbe per fino ritenere di avere in qualche modo raggiunto lo scopo, ove il lettore, mentre legge, pensasse soltanto a ciò che si va dicendo di volta in volta e non si preoccupasse, come invece è naturalissimo, delle conseguenze che ne possono derivare, di guisa che alle molte contraddizioni che vi esistono realmente di fronte all' opinione de' tempi e presumibilmente anche del lettore, non se ne potessero aggiungere inoltre molte altre antecipate ed immaginarie le quali allora fanno apparire un conflitto dove invece non è che un semplice malinteso, e questo si riconoscerà tanto meno in quanto che sebbene l' autore, ponendo ogni sua cura, sia riescito a rendersi chiaro nell' esporre e preciso nell' esprimersi, in guisa da non lasciare al lettore alcun dubbio sul senso immediato di quanto dice, tuttavia non potè in una sola volta comprendere in pari tempo tutte le relazioni dell' argomento coll' insieme. Per questo, adunque, la prima lettura richiede, come si è detto, pazienza, appoggiata sulla fiducia che alla seconda lettura molto o tutto si presenterà sotto un aspetto totalmente diverso. Del resto la serietà degli sforzi fatti per conseguire l' intelligibilità completa e persino facile di un soggetto molto difficile, deve giustificare se qua e là s' incontra una ripetizione. Già la struttura non congegnata a catena ma organica dell' insieme, rende talora necessario toccare lo stesso luogo due volte. Inoltre è appunto questa struttura, assieme al nesso molto stretto di tutte le parti che non m' ha consentito la spartizione, da me d' altronde molto apprezzata, in capitoli e paragrafi, costringendomi invece a restar contento di quattro divisioni principali, che sono, per così dire, quattro punti di vista dell' unico pensiero. In ciascuno di questi quattro libri, bisogna badare specialmente che durante la necessaria trattazione dei particolari non isfugga mai di vista il pensiero principale a cui essi appartengono, nè il progressivo svolgersi dell' intera esposizione. E con ciò è dichiarata la prima e, pari alle seguenti, indispensabile condizione al lettore poco benevolo, anzi al filosofo, poichè egli pure è un filosofo.

La seconda pretesa è questa, che, prima del libro, si legga l' introduzione al medesimo, sebbene non la si trovi nel libro, ma sia comparsa cinque anni prima sotto il titolo: « *Intorno alla quadruplice radice del principio della ragione sufficiente; dissertazione filosofica di . . .* ». Senza la conoscenza di questa introduzione e propedeutica, l' intelligenza vera del presente scritto è assolutamente impossibile, ed il contenuto di quella dissertazione viene dappertutto presupposto come se si trovasse a far parte del libro. Del resto se essa non lo avesse ormai preceduto di parecchi anni, in tal caso figurerebbe qui non come semplice introduzione, ma entrerebbe propriamente a far parte integrante del primo libro, il quale ora, mancandogli ciò che è detto nella dissertazione, presenta una certa imperfezione a cagione di questo vuoto, che occorre venga riempito continuamente con riferimenti a quella dissertazione. Frattanto, la mia avversione a trascrivere me stesso torturandomi per riprodurre sotto altre parole ciò che pur dissi una volta quanto basta, fu così grande, da farmi preferire questa via, non ostante che io adesso potessi persino dare una miglior esposizione al contenuto di quella dissertazione, depurandola specialmente di parecchi concetti come: categorie, senso interno, senso esterno e simili, derivanti dal trovarmi io allora impigliato ancora nella filosofia Kantiana. Del resto, anche quei concetti si trovano là solo perchè fino allora non li avea per anco esaminati a fondo; in conseguenza essi non vi figurano che come semplici digressioni affatto staccate dalla cosa principale e che il lettore perciò colla conoscenza del presente scritto, può nella sua mente rivedere e correggere. Ma soltanto coll' aiuto di quella dissertazione si conoscerà completamente che cosa sia il principio di ragione e che cosa significhi, dove la sua validità si estenda e dove no e che quel Principio non già prima di ogni altra cosa, come se l' intero mondo non esistesse che in conseguenza ed in conformità del medesimo e per così dire come suo corollario; ma che anzi esso non è altro che la forma nella quale viene riconosciuto l' oggetto di qualunque specie esso sia, il quale oggetto poi è sempremai condizionato dal soggetto; in quanto il soggetto

è un individuo conoscente; soltanto allora, dico, sarà possibile andare d' accordo in un metodo di filosofare che si scosta completamente da tutti quelli in uso sino ad ora e che qui si prova per la prima volta.

La stessa ripugnanza che m' impedì di trascrivere me stesso alla lettera o di ripetere le stessissime cose una seconda volta e con parole peggiori, attesochè delle migliori mi sono servito prima, ha occasionato un secondo vuoto nel primo libro di questo scritto, avendo io lasciato fuori tutto ciò che si trova già nel primo capitolo del mio trattato: « *Intorno alla vista ed ai colori* » e che altrimenti avrebbe trovato qui il suo posto letteralmente.

La terza condizione infine che noi imponiamo al lettore è una di quelle che potrebbero essere persino sottintese, giacchè qui si tratta nientemeno che della conoscenza colla più importante pubblicazione che sia mai comparsa sulla faccia della Terra da due millenni a questa parte e che c' interessa cotanto da vicino; intendo parlare delle opere principali di Kant. Io trovo che l' effetto che esse producono nella mente di chi le sa comprendere si possa veramente paragonare, come già dissi altrove, all' operazione della cateratta in un cieco, e se noi vogliamo continuare il paragone, in tal caso vorrei contrassegnare il mio scopo dicendo che con questo mezzo ho messo nelle mani di coloro ai quali l' operazione è riuscita, un paio di occhiali *ad hoc* per il cui uso quindi è condizione indispensabile, subire l' operazione. Sebbene però io mi appoggi sino a tal segno sulle opere del grande Kant e non ne sia in fondo che una continuazione, tuttavia lo studio appunto severo de' suoi scritti mi porse occasione a scoprire nei medesimi alcuni errori d' importanza, che io dovetti prima sceverare, dimostrandone la fallacia, onde poter impiegare il vero e l' eccellente delle sue dottrine, presupponendole nettamente depurate. Ma per non interrompere ed intralciare la mia esposizione con frequenti polemiche su Kant, io le ho riunite in apposita appendice. Per cui la stessa grande importanza che, come si è detto, il mio scritto annette alla previa conoscenza delle; opere filosofiche di Kant, si estende anche a quell' appendice;

in conseguenza sarebbe consigliabile sotto questo riguardo, di leggere prima l' appendice; tanto più che il contenuto della medesima ha stretta relazione per l' appunto col primo libro del presente scritto. D' altra parte non si potè evitare, per la natura stessa della cosa, che anche l' appendice non si rapportasse qua e là allo scritto stesso, da cui ne risulta semplicemente che anch' essa deve esser letta due volte del pari che la parte principale dell' opera.

La filosofia di Kant adunque è l' unica di cui si esige la preventiva conoscenza a fondo. Se però il lettore oltracciò si fosse anche intrattenuto nella scuola del divino Platone, allora si troverebbe tanto meglio preparato e suscettibile ad ascoltarmi. Ove poi il lettore avesse per avventura anche partecipato ai benefici del Vedam, il cui accesso apertoci dalle Upanisadi è a miei occhi il più grande privilegio che il nostro ancora giovane secolo abbia da vantare sugli altri; giacchè ritengo che l' influenza della letteratura sanscrita sul nostro tempo non sarà meno profonda di quanto fu il rinascimento delle lettere greche nel secolo quindicesimo; se il lettore, dico io adunque, avrà appresa e si sarà assimilata l' antichissima saviezza indiana, in tal caso egli è nel più alto grado preparato ad ascoltare ciò che io gli ho da dire. Allora egli non ne sarà impressionato, come tanti altri in modo strano anzi ostile; imperciocchè, se non suonasse troppo superbo, io potrei affermare che ciascuna delle singole e frammentarie sentenze che costituiscono le Upanisadi, può essere derivata come corollario dal pensiero che io andrò enunciando; sebbene non sia punto vero che anche questo pensiero possa, viceversa, colà trovarsi.

Ma già io veggo la maggior parte de' lettori serrarmisi addosso impazienti e dar la stura al mal contenuto rimproccio come qualmente io possa ardire di presentare al pubblico un libro sotto tante condizioni ed esigenze, di cui le due prime anche eccessive ed indiscrete e questo in un' epoca così universalmente ricca di peregrini pensieri che, grazie i benefici della stampa, nella sola Germania compaiono annualmente in tre migliaia di opere zeppe di contenuto, originali e veramente indispensabili, non che in iscritti periodici innumerevoli o a

dirittura in fogli giornalieri? In un' epoca dove specialmente di filosofi assolutamente originali e profondi non v' è da lamentare la benchè minima penuria, che anzi la sola Germania ne ha da presentare fra i viventi più di quanti possano parecchi secoli di seguito? Come adunque, così domanderà l' indispettito lettore, si potrà venire a capo di un libro se prima di mettersi a leggerlo occorrono tutte queste belle robe?

Siccome io non ho la menoma cosa da produrre contro simili rimproveri, così non mi resta che la speranza in una certa gratitudine appo questi lettori, per averli ammoniti in tempo a non perdere un' ora sola con un libro la cui lettura non potrebbe fruttare nulla senza l' adempimento delle poste condizioni e che per ciò è meglio ometterla; massimamente perchè v' è anche molto da scommettere che esso non potrà loro attalentare e che anzi sarà sempre *paucorum hominum* e bisognerà per conseguenza che attenda tranquillamente e modestamente i pochi che per il loro modo non comune di pensare lo trovassero proficuo. Giacchè, anche senza contare il giro lungo e gli sforzi che esso impone al lettore; quale persona colta di questi tempi la cui sapienza tocca già già la cima sublime dove paradosso e falso sono la stessissima cosa, potrebbe mai sopportare d' imbattersi a ogni piè sospinto con pensieri che contraddicono addirittura a ciò che egli ha già fermato in testa una volta per sempre come vero ed ineluttabile? E poi, come uno si sentirà ingratamente deluso se non troverà qui neppure una parola di tutto ciò che egli crede di dover trovare appunto qui, perchè la sua maniera di speculare collima con quella di un certo grande filosofo, tuttora vivente (1) il quale ha scritto dei libri veramente commoventi ed ha soltanto la piccola debolezza di ritenere come pensieri fondamentali innati allo spirito umano, tutti quelli che egli imparò e confermò prima del suo quindicesimo anno di età. Chi mai potrebbe sopportare tutto questo? perciò io lo consiglio semplicemente che rimetta il libro da una banda.

---

(1) F. H. Jacobi.

BIBLIOTECA CHIAVARI della Sorg

Ma io temo forte di non potermela cavare così a buon mercato. Il lettore il quale è arrivato già fino alla prefazione che lo manda a spasso, comprò il libro a contanti e domanda chi ne lo indennizza? L' ultimo mio rifugio è ora quello di rammentargli che egli sa bene utilizzare un libro in diversi modi senza aver bisogno per l' appunto di leggerlo. Questo libro può, come tanti altri, riempire una lacuna della sua biblioteca, dove legato con eleganza non mancherà certamente di fare bella mostra di sè. Oppure lo potrà posare sulla toilette o sul tavolino da the della sua dotta amica, oppure farne una recensione, sicuro; anzi io la ritengo la miglior cosa e ne lo consiglio in modo tutto speciale.

E così, dopo che io mi sono permesso lo scherzo appena ammissibile in questa vita assolutamente equivoca per la quale nessun foglio può essere troppo serio, io dò fuori il mio libro col miglior senno del mondo e nella fiducia che tosto o tardi perverrà a coloro ai quali soltanto può essere diretto, e del resto tranquillamente rassegnato che anche lui troverà in piena misura la sorte che in ogni scienza, ed a fortiori nella più importante, fu sempre compartito alla verità a cui è serbato un breve trionfo tra due lunghi intervalli di tempo nei quali essa è condannata come paradosso e vilipesa come triviale. E il primo destino suole cogliere assieme anche il suo autore. Ma la vita è breve e la verità ha lunghe le braccia: Diciamo la verità.

(Scritto a Dresda nell' Agosto 1818).

PREFAZIONE
ALLA SECONDA EDIZIONE

Non ai contemporanei, non ai compatriotti — all'umanità io consegno la mia opera ormai compiuta nella fiducia che la medesima non sarà per essa senza valore, dovesse pur anche venir riconosciuto soltanto tardi, come è destino del buono in ogni disciplina. Dappoichè soltanto per lei, non per la fugace generazione occupata temporaneamente ne' suoi pregiudizi, deve essere successo che la mia testa, quasi contro la mia volontà, attese senza interruzione al suo lavoro durante tutta la sua lunga vita. E neppure la mancanza d' interesse ne' miei contemporanei potè trarmi in inganno sul valore vero della medesima; perchè io vidi sempre inalzato sugli altari e circondato dall' ammirazione e venerazione del pubblico il falso, il cattivo e da ultimo l' assurdo e l' insensato (1) e pensavo che se coloro i quali sanno riconoscere ed apprezzare il buono ed il vero non fossero così rari che uno indarno può guardarsi attorno per ventine d' anni in traccia di loro; allora non sarebbero così pochi coloro i quali sono in grado di produrre il buono ed il vero, al punto che le loro opere costituiscono delle eccezioni nell' universale caducità delle terrestri cose; per cui si dilegua la consolante prospettativa dell' avvenire della quale chiunque si propone un alto fine ha bisogno a suo conforto. Chi prende sul serio e coltiva con ardore una cosa che non si risolve in utilità materiali, non può contare sull' interessamento de' suoi contemporanei. Ma ben vedrà egli il più delle volte che intanto si fa valere nel mondo e gode il suo momento di favore l' apparenza delle cose; e questo è nell' ordine della natura.

(1) La filosofia hegeliana.

Giacchè bisogna pure che la cosa venga coltivata in riguardo a se stessa, altrimenti essa non può riescire, perchè, in genere, ogni preoccupazione nuoce all' intelligenza. Per questa ragione tutte le opere di alto pregio hanno avuto bisogno di molto tempo per farsi strada, come rende ampia testimonianza la storia della letteratura; particolarmente poi se erano del genere istruttivo e non di quello dilettevole; e frattanto brillò il falso. Perchè il conciliare la realtà colle sue apparenze è difficile, se non impossibile. E la maledizione di questo mondo pieno di miserie e di bisogni è appunto che tutti debbono farsi schiavi dei bisogni per cui esso mondo non è certo tale che un' eminente e nobile aspirazione, qual' è l' aspirazione dello spirito verso la luce e la verità, vi possa prosperare senza impedimenti e soltanto in riguardo a se stessa. Anzi persino quando un pensiero è riescito finalmente a sgombrarsi la via ed a farsi accettare, ecco che tosto se ne impadroniscono gli interessi materiali e gli scopi personali per servirsene quale istrumento o per mascherarvisi. E così è avvenuto che anche la filosofia, dopo che Kant la rialzò in riputazione, dovette bentosto divenire istrumento agli scopi di Stato dall' alto e a quelli personali dal basso: quantunque, a rigore di termine, non essa propriamente ma il suo Sosia; che però vale per essa. E ciò non ci dovrebbe quasi meravigliare, poichè la maggioranza incredibilmente grande degli uomini, per sua natura, non è atta ad altro che a scopi materiali, anzi non può comprenderne altri. In conseguenza l' aspirare alla verità soltanto, è affare troppo elevato ed eccezionale, perche sia permesso aspettarsi che tutti, che molti, dirò di più, che appena alcuni possano prendervi francamente interesse. E se talvolta, come p. e. ora in Germania, si vede tuttavia una sorprendente attività, un generale affaccendarsi, scrivere, discorrere in cose di filosofia, in tal caso si può ritenere con certezza che il vero e proprio *primum mobile*, la molla occulta di un simile movimento, nonostante il tono e le pompose assicurazioni, non istà già negli scopi ideali che si hanno di mira, ma soltanto in quelli reali: vale a dire personali, di ufficio, di chiesa, di Stato, insomma materiali e che sono in conseguenza vedute di partito

quelle che mettono in sì gran movimento tante penne di pretesi filosofi, e perciò, non l' amore del vero, ma viste partigiane sono la stella polare di questi tumultuanti; e la verità è certamente l' ultima a cui si pensa. La filosofia non trova proseliti, chè anzi può percorrere la sua via tranquilla ed inosservata attraverso il trambusto di queste giostre filosofiche, come in mezzo alla notte invernale del secolo più tenebroso ed ingolfato nella fede religiosa più ostinata, dove essa veniva forse comunicata ai pochi adepti solo quale una scienza arcana oppure affidata addirittura unicamente alle pergamene. Sicuro, e vorrei quasi dire che nessun tempo può essere più sfavorevole alla filosofia, di quello in cui di essa vilmente si abusa, dagli uni come mezzo di Stato, dagli altri come mestiere. O si crede forse con questo arrabattarsi ed in mezzo a simili tumulti, che anche la verità possa svelarsi così di soprassello e senza averla cercata con proposito deliberato? La verità non è una prostituta che si dia in braccio a chi non la brama, ma una bellezza ritrosa che spesso nega i suoi favori persino a colui che sacrifica tutto per lei.

Ora se i governi fanno della filosofia un mezzo ai loro scopi di Stato, i dotti d' altra parte riguardano la professione di filosofo come un mestiere che nutre chi lo esercita al pari d' ogni altro, per cui voi li vedete affollarsi chiedenti un posto assicurando delle loro buone intenzioni; il che vuol dire, della loro buona disposizione di servire a quegli scopi. E mantengono la parola! non la verità, non la chiarezza, non Platone, non Aristotile, ma gli scopi per servire ai quali hanno beccato un posto, sono la loro stella guidatrice, e diventano tosto anche il criterio di quanto è giusto, pregievolo, degno di stima e dei loro contrari. In conseguenza ciò che non corrisponde al programma accettato e fosse pur anche la cosa più importante e più straordinaria nel loro ramo, la si condanna, oppure se ciò sembrasse arrischiato, la si soffoca facendo l' indiano tutti d' accordo. Voi vedete bene il loro zelo unanime contro il panteismo; può egli darsi che vi sia un gocciolone tanto ingenuo da credere che ciò scaturisca da intima convinzione? Come potrebbe anche in genere, non degenerare in sofistica, una filosofia avvilita sino al mestiere del pane? Appunto per-

chè ciò è immancabile, e perchè ha sempre valso la regola; « Io canto la canzon di chi mi paga » presso gli antichi, il guadagnar quattrini colla filosofia, era il marchio del sofista. Aggiungi ancora che in questo mondo in genere, non c' è da aspettarsi, non si può pretendere, nè avere per denaro altro che della mediocrità, per cui anche qui bisogna contentarsi. Così adunque noi vediamo in tutte le Università tedesche, la cara mediocrità che s' affatica a metter su coi propri mezzi una filosofia che non ha mai esistito, e, s'intende, secondo la misura e la meta prescritte — uno spettacolo che a motteggiarci sopra sarebbe quasi una crudeltà.

Mentre la filosofia dovette già da gran tempo servire in tal guisa, da un lato agli scopi pubblici, dall' altro a quelli privati, io, imperturbato da tutto questo, seguo da oltre trenta anni il corso de' miei pensieri, anche soltanto perchè ne fui costretto e non potei fare altrimenti, spintovi da un impulso istintivo; puntellato però dalla fiducia che ciò che altri ha pensato di vero e tratto in luce ciò che era nascosto, sarà compreso quando che sia da un altro spirito pensante, parlerà al suo cuore e ne sarà confortato e consolato; ad un tal uomo si parla, come i nostri simili hanno parlato a noi, divenendo così la nostra consolazione in questa vita deserta. Frattanto si attende al proprio compito e per esso e per se stesso. Ora nelle concezioni filosofiche succede appunto il fatto strano che soltanto quelle che uno ha escogitate ed elaborate per conto proprio, tornano in seguito a profitto anche degli altri, non mai quelle che sono destinate in origine per gli altri. Le prime sono riconoscibili innanzi tutto al carattere di assoluta integrità, perchè ivi non si cerca d' ingannare se stessi, nè di porgere a sè delle noci vane; per cui cessano le cavilazioni e gli intrugli di parole, e di qui consegue che ogni periodo messo in carta compensa all' istante la fatica di leggerlo. In corrispondenza a ciò, i miei scritti portano sulla fronte l' impronta della onestà e della franchezza così chiaramente che già per questo solo essi si trovano in vivo contrasto con quelli dei tre famosi sofisti del periodo dopo Kant, me, mi trovate sempre nel fulcro della *riflessione*, vale a dire delle concezioni ragionate e leal-

mente comunicate, giammai in quello dell' *inspirazione* così detta *intuizione intellettuale*, oppure anche *pensare assoluto*, ma che a chiamar le cose col loro nome si direbbero spacconate e ciarlatanate. Lavorando io adunque animato da questo spirito, e vedendo frattanto sempre il falso ed il cattivo in sommo conto, già, anzi le spacconate (1) e le ciarlatanate (2) in altissima ed universale venerazione, ho rinunciato da gran tempo al plauso de' miei contemporanei. È impossibile che una società la quale ha proclamato per venti anni di fila un Hegel, questo calibano intelletuale, come il più grande dei filosofi, ed a voce così altisonante da farne echeggiare tutta l' Europa, possa solleticare chi ha veduto ciò a desiderarne il plauso. Essa non ha più nessuna ghirlanda da conferire, il suo plauso è prostituito ed il suo biasimo non significa nulla. E che parli sul serio si può scorgere da questo che se avessi cercato minimamente il plauso de' miei contemporanei, avrei dovuto radiare dai miei scritti una ventina di passi che contraddicono completamente alle loro vedute e che in parte anzi debbono riescire loro di scandalo. Ma io mi sarei imputato a delitto, se avessi sacrificato anche una sola sillaba per quel plauso. Dico con tutta serietà, la mia stella polare è stata sempre la verità, questa seguendo, non potei anzi tutto cercare altro plauso che il mio; estraneo completamente ad un' epoca decaduta profondamente rispetto alla coltura intellettuale, e ad una letteratura nazionale, salvo poche eccezioni, demoralizzata, ove l' arte di combinare alte parole e bassi sentimenti, ha raggiunto il suo apice. Io non posso certamente sfuggire giammai ai difetti ed alle debolezze che sono necessariamente inerenti alla mia natura, come a quella di ciascun altro; ma non sarà mai ch' io li aumenti con indegne transazioni.

Per ciò che riguarda poi questa seconda edizione, mi felicito anzi tutto che dopo venticinque anni io non vi trovi nulla da togliere, il che vuol dire che le mie convinzioni fon-

---

(1) Fichte e Schelling.

(2) Hegel.

damentali, almeno per me, si sono confermate. Le varianti del primo volume, il quale contiene soltanto il testo della prima edizione, non toccano perciò in niun modo l' essenziale ma riguardano in parte solo cose accessorie, per lo più però consistono in aggiunte dichiarative, di solito brevi, intercalate qua e là. Soltanto la critica della filosofia kantiana ha subito emendamenti importanti, e fu notevolmente accresciuta, perchè in questo caso non fu possibile riunire emendamenti ed aggiunte in un libro complementare come è avvenuto pei quattro libri che rappresentano la mia dottrina, i quali hanno avuto un' appendice per ciascuno nel secondo volume. In questi io ho scelto l' ultima forma di correzioni ed aggiunte, perchè i venticinque anni trascorsi dacchè li composi, hanno apportato un cambiamento così rilevante nella mia maniera di rappresentare le cose ed anche nel tono dell' esposizione, che non andava bene fondere in un tutto il contenuto del primo volume con quello del secondo, nella quale fusione avrebbero sofferto entrambi. Per cui io dò fuori i due volumi separatamente e senza mutare nulla della prima dizione, spesso nemmeno là dove ora mi esprimerei al tutto diversamente, e ciò perchè io volli ben guardarmi dal guastare il lavoro de' miei giovani anni cogli scrupoli della vecchiaia. Ciò che vi potrà essere in questo riguarda da emendare, il lettore lo potrà fare da sè nella sua mente, coll' aiuto del secondo volume. Entrambi i volumi si completano a vicenda ed in tutto il senso della parola, e questo dipende da ciò, che nei riguardi intellettuali, un' età dell' uomo è compimento dell' altra, per cui si troverà che un volume contiene non solo ciò che non ha l' altro, ma eziandio che i pregi dell' uno consistono appunto in ciò che manca all' altro. Se in conseguenza la prima metà della mia opera ha di vantaggio sulla seconda ciò che può prestare soltanto l' ardore giovanile e l' energia della prima concezione, questa supera l' altra invece per la maturità e l' elaborazione dei pensieri. E ciò non può essere che il risultato di una vita lunga ed operosa. Poichè, quando io ebbi la forza di abbracciare originalmente il pensiero fondamentale del mio sistema, di perseguirlo tosto nelle sue quattro ramificazioni,

di tornare indietro all' unità del loro stipite e di rappresentarne quindi chiaramente l' insieme; allora io non potevo essere ancora in grado di elaborare tutte le parti del sistema con quella perfezione, profondità ed ampiezza che si può raggiungere soltanto dopo molti anni di meditazione sopra il medesimo, e che pur si richiede a fine di esaminarlo e dilucidarlo sul terreno di innumerevoli fatti reali, di puntellarlo coi più svariati documenti, di lumeggiarlo chiaramente da tutti i lati, di porre quindi in ardito contrasto i diversi punti di vista, di separare nettamente le differenti materie e presentarle infine ben ordinate. Per cui, sebbene dovesse riescire più gradito al lettore lo avere l' intera mia opera in un sol getto, mentre ora si compone invece di due metà che quando s' ha a servirsene occorre tener vicine per raffrontare l' una coll' altra; tuttavia lo prego di riflettere che per ottenere tale effetto sarebbe stato necessario che io avessi fatto in una età della mia vita ciò che è possibile soltanto in due: poichè avrei dovuto possedere in un' età le qualità che la natura ha distribuito in due totalmente diverse. In conseguenza la necessità di pubblicare la mia opera in due metà che si completano a vicenda è da paragonarsi al processo usato per rendere acromatico l' obbiettivo di una lente, il quale, poichè è impossibile costruirlo in un sol pezzo, si forma riunendo una lente convessa di flinto *(Flint-Glass)* ed una concava di vetro corona *(Crown-Glass)* il cui effetto soltanto combinato produsse appunto il risultato cui si mirava. Del resto il lettore troverà un certo compenso all' incomodo di dover far uso contemporaneamente di due libri, nella varietà e nel sollievo che procura la trattazione dello stesso soggetto, elaborato nella stessa testa, sviluppato nello stesso spirito, ma in anni molti diversi. Frattanto chi non ha ancora confidenza colla mia filosofia sarà bene che legga anzitutto il primo volume sino alla fine, senza preoccuparsi dei supplementi e giovarsi di questi soltanto in una seconda lettura, perchè altrimenti gli riescirebbe troppo difficile abbracciare il sistema nel suo complesso, che come tale si trova unicamente nel primo volume, mentre nel secondo mi trattengo piuttosto a sviscerare singolarmente le dottrine principali per dar loro una base più

larga ed uno sviluppo maggiore. Per sino colui il quale non si potesse risolvere a leggere una seconda volta il primo volume, farà meglio se aspetterà a leggere il secondo dopo che avrà letto ed a parte tutto il primo, per leggere poi a sè anche l' altro seguendo l' ordine dei capitoli i quali si trovano certo, non però con ordine rigoroso, fra loro collegati e le cui lacune d' altronde egli potrà colmare interamente con quanto rammenta del primo volume; se lo ha ben compreso: oltracciò egli si vedrà dappertutto rimandato ai luoghi corrispondenti del primo volume nel quale, in questa seconda edizione io ho distinto in paragrafi numerati quelle divisioni che nella prima stanno separate con semplici tratti di linea.

Già nella prefazione alla prima edizione ho dichiarato che la mia filosofia è una continuazione di quella di Kant e che esige perciò una previa e profonda conoscenza di questa; io lo ripeto quì. Giacchè la dottrina di Kant produce, nella mente di chi l' ha ben compresa, un mutamento così radicale da potersi considerare come un vero rinnovamento spirituale. Vale a dire che essa sola è in grado di svincolarci effettivamente dal realismo istintivo e derivante dalla destinazione primitiva dell' intelletto, mentre non bastano a ciò nè Berkely, nè Malebranche, perchè questi stanno troppo in sulle generali, laddove Kant entra nelle più minute particolarità con un metodo che non ebbe modelli come non permette imitazioni e con un effetto tutto speciale e, si potrebbe dire, immediato sullo spirito, in conseguenza del quale esso prova una completa disillusione e vede in seguito tutte le cose sotto un aspetto affatto nuovo. Ed è solo così che egli si troverà preparato alle soluzioni che gli ho a dare. Quegli invece che nonsi è impossessato della filosofia kantiana, che che egli possa avere d' altronde professato, è sempre rimasto, per così dire, nello stato d' innocenza in cui noi tutti siamo nati e che può renderci atti a tutto, fuorchè alla filosofia. In conseguenza si può dire che un tal uomo sta, rispetto al primo, nella stessa relazione del minorenne col maggiorenne. Che questa verità oggi suoni paradosso, (il che non sarebbe stato punto il caso nei primi trent' anni che seguirono immediatamente alla comparsa della *Critica della ragione di Kant*)

deriva da ciò che più tardi è cresciuta su una generazione la quale non conosce propriamente Kant, giacchè per comprenderlo occorre ben altro che una lettura impaziente e superficiale od un ragguaglio di seconda mano. Questo fatto d' altronde è la conseguenza di un cattivo indirizzo che fece sciupare il tempo in filosofemi d' intelletti mediocri e quindi incompetenti, o addirittura di sofisti spacconi indegnamente decantati. Da ciò l' indicibile confusione ne' primi principî ed in genere la sguaiata goffaggine mal celata da una forma pretensionosa ed ostentatamente preziosa che caratterizza i tentativi filosofici di una generazione educata a tale scuola. Ma si troverebbe certo impigliato in un errore irreparabile colui il quale pensasse di poter conoscere Kant dalle relazioni che ne fanno gli altri. Anzi bisogna che io lo ponga seriamente in sull' avviso onde abbia a guardarsi bene da tali relazioni, specialmente da quelle più recenti. Negli scritti degli hegeliani mi sono capitati proprio in questi ultimissimi anni alcune relazioni della filosofia di Kant che dànno addirittura nel fantastico. E poi, come potrebbero seguire ancora le profonde speculazioni di Kant, coloro che fino dalla prima gioventù furono storpiati e guasti nella mente dalle insensatezze hegeliane? Essi si sono da lungo tempo abituati a prendere le vane ciancie per pensieri filosofici, i più miserabili sofismi come prova d' acuto ingegno, e come dialettica una puerile saccenterie, e le loro menti si sono disorganizzate accogliendo furiosi turbini di parole sui quali lo spirito si tortura e si esaurisce senza che nulla vi trovi da pensare. Non è una critica della ragione od una filosofia che a costoro convenga, ma anzitutto, a guisa di drastico, una *medicina mentis*, un *petit cours de senscommunologie;* si vedrà poi se sia ancora il caso di ragionar con loro di filosofia. Indarno adunque si andrà cercando le dottrine di Kant altrove che nelle sue opere; le quali invece sono sempre istruttive, anchè là dove egli erra, anche là dove egli falla. In conseguenza della sua originalità, vale per lui in sommo grado ciò che vale a dir vero per tutti i serî filosofi; soltanto dai loro scritti noi possiamo conoscerli, non mai dai ragguagli degli altri; poichè i pensieri delle intelligenze straordinarie non possono tollerare la filtra-

zione attraverso le teste comuni. Nati dietro una fronte spaziosa, alta e prominente sotto alla quale fulgenti guizzano gli occhi, essi perdono ogni forza, ogni vita e non si possono più riconoscere se trasportati in augusta nicchia e sotto il tetto basso di un cranio stretto, schiacciato ed a grosse pareti, da cui due sguardi goffi ed ottusi vanno sempre spiando qualche interesse personale. Anzi si potrebbe dire che questa specie di teste agiscano come gli specchi a superficie ineguale, dove tutto si sloga e scontorce, dove le proporzioni perdono la loro bellezza, rappresentando dei visi contraffatti. I pensieri filosofici non possono essere comunicati che dai loro stessi autori; in conseguenza chi si sente attratto dalla filosofia fa d'uopo che ne consulti gl' immortali autori nell' intimo santuario delle loro opere. I capitoli principali di ciascuno di questi veri filosofi gettano cento volte maggiori luce che le languide e guercie analisi delle intelligenze mediocri, le quali il più delle volte sono per giunta ancora impigliate nella filosofia alla moda o nelle pastoie delle loro opinioni predilette. Ma c' è da restare incantati nel vedere come il pubblico dà di piglio con decisa preferenza a quelle produzioni di seconda mano. In ciò sembra infatti che agisca l' affinità elettiva in virtù della quale le nature volgari vengono attratte dalle loro simili, ed in conseguenza persino ciò che ha detto una mente grande, vogliono sentirselo ripetere a preferenza da un loro pari. Questo dipende forse dallo stesso principio su cui si basa il mutuo insegnamento secondo il quale i ragazzi imparano meglio di tutto dai loro eguali.

Un' ultima parola per i professori di filosofia. — È già da molto tempo che io sto ammirando la sagacità ed il tatto giusto e fine col quale essi hanno riconosciuto subito la mia filosofia come qualche cosa di assolutamente eterogeneo, anzi pericoloso alle loro aspirazioni o, per parlar più popolare, come qualche cosa che non si addice alla loro bottega, così pure la politica sicura ed arguta mercè la quale essi seppero trovare l' unica maniera di comportarsi di fronte alla medesima, la

perfetta unanimità con cui la impararono, la pertinacia in fine con la quale vi sono rimasti fedeli. Questo modo di procedere che si raccomanda inoltre perchè di facile esecuzione, consiste, come è noto, nell' *Ignoriren* (far lo gnorri) e con questo mezzo *Schreiben*, secondo il detto malizioso di Goethe, il quale detto esprime propriamente il sopprimere ciò che ha qualche merito, qualche importanza. L' efficacia di questa tattica del silenzio viene rinforzata dallo scalpore da coribanti con cui i congiurati (della lega filosofica) festeggiano reciprocamente e come a turno combinato i parti del loro ingegno, costringendo il pubblico a guardarli ed a contemplare l' aria d' importanza con cui si scambiano le loro congratulazioni. Chi potrebbe disconoscere l' opportunità di simile contegno? Contro la massima *primum vivere, deinde philosophari*, non v' è nulla a che dire. I messeri vogliono vivere e vivere appunto colla *filosofia*, ad essa furono aggiogati con moglie e figli, e nonostante il monito del Petrarca « povera e nuda vai filosofia » corrono il rischio dell' avventura. Ora la mia filosofia non è tale che uno vi possa vivere sopra. Ad essa manca il primo essenziale requisito per una filosofia da cattedra ben pagata, manca anzi tutto di una teologia speculativa la quale — a dispetto di Kant e della sua Critica della ragione — deve essere e bisogna che sia il tema principale di ogni filosofia; sebbene con ciò venga ad essa imposto il compito di discorrere di cose, intorno alle quali non può sapere nulla assolutamente. La mia filosofia anzi non trae partito nemmeno della finzione tanto utile ed oggi indispensabile, (scoperta speciale dei professori di filosofia) cioè d' una ragione fornita dell' intuizione immediata, della conoscenza assoluta. Basta pertanto farne entrare in sul bel principio il concetto nella mente del lettore, per potersi poi slanciare con tutta facilità e come a tiro a quattro nel campo che da Kant venne per intero ed in modo definitivo precluso all' umana intelligenza; campo che si estende al di là di ogni esperienza possibile dove si trovano già all' ingresso rivelati e disposti in ordine maraviglioso i dogmi essenziali del moderno cristianesimo giudaizzato e tramutato perciò in ottimismo. Che diamine ha dunque di comune la mia filosofia, mancante di

questi requisiti essenziali, scevra di riguardi, che non dà da vivere, che mette l' ingegno alla tortura — chè ha per sua stella polare unicamente la Verità nuda, senza ricompense, senza amicizie e spesso perseguitata e drizza la prua verso quella in linea retta senza guardarsi mai nè a destra nè a sinistra — con quella *alma mater*, la buona e nutriente filosofia universitaria, la quale inceppata da cento mire interessate, e da mille riguardi, si avanza con circospezione e bordeggiando, avendo sempre davanti agli occhi la paura del monarca, la volontà del ministero, i precetti della chiesa locale, le esigenze dell' editore, il favore degli studenti, la buona amicizia dei colleghi, l' andazzo della politica pel giorno, l' indirizzo momentaneo del pubblico e che cosa altro so io? Oppure che cosa ha di comune il mio procedere alla ricerca del vero calmo e serio con le dispute rimbombanti delle cattedre e dei banchi delle scuole, la cui molla segreta è sempre qualche interesse personale? Queste sono due specie di filosofia radicalmente distinte. Anche per questo non v' è con me possibile alcuna transazione, alcuna camarilla e nessuno trova con me il conto suo, tranne forse colui che cerca esclusivamente la verità; quindi nessuno dei partiti filosofici del giorno perchè questi corrono tutti dietro ai loro interessi; io invece non ho che delle cognizioni da offrire, le quali non si adattano ai loro disegni perchè non sono in nessuno di essi modellate. Affinchè la mia filosofia potesse diventare adatto alla scuola, dovremmo trovarci in tempi ben diversi. Sarebbe bello davvero se una filosofia come la mia, con la quale nessuno può vivere, potesse svolgersi all' aperto ed alla luce del Sole e meritarsi la generale estimazione! Ciò era ad ogni conto da evitarsi e quindi tutti dovevano contro di essa procedere come un sol uomo.

Ma combattere e confutare non è cosa agevole, perchè richiama l' attenzione del pubblico, il quale leggendo i miei scritti potrebbe disgustarsi delle lucubrazioni dei professori di filosofia. Perchè chi ha gustato le cose serie non gradisce più lo scherzo, specialmente quando è del genere noioso. In conseguenza la cospirazione del silenzio adottata così unanimemente, è la sola che sia giusta ed io non posso che consigliare

d' attenersi finchè si potrà, vale a dire fino a tanto che questa ostentata ignoranza non darà sospetto di essere un' ignoranza reale; poi sarà sempre tempo di virare di bordo. Frattanto rimane libero in fin dei conti a ciascuno di spulciare qua e là qualche pensiero, in vista che in casa di solito non è troppo esuberante questa merce. Così il sistema dell' ignorare e del tacere può essere servito in tavola per qualche tempo ancor almeno per i brevi anni che mi restano da vivere; il che è sempre molto di guadagnato. Se nel frattempo si facesse sentire per avventura qualche voce indiscreta, sarà sempre pronto a coprirla lo scalpore dei professori, i quali con la loro posa di importanza sapranno bene intrattenere il buon publico in tutt' altre cose. Tuttavia io consiglio ad essere alquanto più rigorosi nel mantenersi uniti e specialmente nell' invigilare la gioventù la quale si mostra talvolta spaventosamente indiscreta. Persino regolandosi in tal modo io non posso assicurare che il sullodato contegno abbia un eterno successo, nè garantire sull' esito finale. Perchè occorre un certo tatto particolare a guidare il popolo, sebbene in genere sia buono e docile. E benchè siansi quasi in tutti i tempi veduti salir sublimi i Gorgia e gl' Ippia e trionfare d' ordinario l' assurdo e sembri impossibile che le voci isolate riescano a penetrare attraverso il coro dei minchionatori e dei minchionati, tuttavia le opere genuine conservano sempre un' azione tutt' affatto speciale, calma, lenta, poderosa ed infine, come per un prodigio, le si vedono uscir fuori ed elevarsi al di sopra del tumulto a somiglianza di un areostato il quale vinta la densa atmosfera di quest' orbe terrestre, si solleva nelle regioni serene, dove una volta giunto vi si libra e sta, e nessuno è più in grado di farlo discendere.

Scritto a Francoforte sul Meno in Febbraio 1844.

PREFAZIONE

ALLA TERZA EDIZIONE

Il Buono ed il Vero si farebbero ben presto largo nel mondo se in pari tempo coloro che sono incapaci di scoprirli non congiurassero per sbarrar loro la via. Questa circostanza ha impedito e ritardato, dove non ha soffocato addirittura, molte cose le quali avrebbero potuto tornare utili all' umanità. Per me la conseguenza è stata questa che, sebbene contassi appena trent' anni quando comparve la prima edizione di quest' opera; tuttavia non potei vedere la terza che nel mio settantaduesimo anno di età. Ciò nonostante io trovo largo conforto nelle parole del Petrarca: *Si quis, tota die currens, pervenit ad vesperam, satis est (de vera sapientia, p. 140)* Alla coda di tutti, ma sono giunto però anch' io, ed ho la consolazione di vedere alla fine della mia carriera i primi frutti della mia attività confortato dalla speranza che, secondo un' antica canone, essa sarà per durare tanto più a lungo, quanto più tardi ha incominciato.

Il lettore troverà che in questa terza edizione non manca nulla di ciò che contiene la seconda, mentre egli avrà molto di più, in quanto che, grazie alle aggiunte portatevi, essa viene ad avere 136 pagine in più della seconda, pur mantenendo il medesimo formato e gli stessi tipi.

Dopo sette anni da che venne alla luce la 2.ª edizione io pubblicai « Parergo e Paralipomeni » in due volumi. Ciò che è contenuto sotto l' ultima denominazione consiste in addizioni all' esposizione sistematica della mia filosofia, ed avrebbero trovato il loro vero posto in questi volumi; ma io allora dovetti collocarle come potevo, giacchè ero molto incerto se avessi potuto vivere fino a questa 3.ª edizione. Si trovano nel 2.° volume del suddetto Parergo e ciò si rileverà facilmente dal titolo dei capitoli.

Francoforte sul Meno in Settembre 1859.

INTORNO ALLA QUADRUPLICE RADICE

DEL PRINCIPIO

DELLA

RAGIONE SUFFICIENTE

UNA DISERTAZIONE FILOSOFICA

DI

ARTURO SCHOPENHAUER

Νατ μα τον ἀμετέρᾳ ψυχᾷ παραδὸντα τετρακτὺν
Παγάν ἀενάου φύσεως ῥιξώμα τ' ἔχουσαν.

(Versione del Capitano COJAZZI ANTONIO).

PREFAZIONE

Questa dissertazione filosofica elementare che comparve per la prima volta nell' anno 1813, quando io conseguì colla medesima la dignità di dottore, è divenuta in seguito la base dell' intero mio sistema. Per questa ragione essa non deve mancare al libraio, come invece è stato il caso da quattro anni a questa parte, senza che io lo sapessi.

Ora il mandare ancora in giro per il mondo un tale lavoro giovanile con tutte le sue tecche e con tutti i suoi difetti, mi sembrò ingiustificabile. Giacchè io penso che non è più molto lontano il tempo in cui non potrò più nulla emendare, mentre sarà appunto allora che comincierà il periodo della mia vera influenza e nutro anche speranza che esso sarà lungo, avendo ferma fiducia nella promessa di Seneca: *Etiamsi omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit; venient qui sine offensa, sine gratia judicent* (ep. 79). In conseguenza io ho corretto il presente lavoro de' miei giovani anni fin dove la cosa poteva andare, anzi devo ascrivere a fortuna speciale se stante la brevità e l' incertezza della vita mi fu concesso di ritoccare nel mio sessantesimo anno, ciò che scrissi nell' età di ventisei.

Ma in questo riguardo mi sono proposto di trattare benignamente il mio giovine uomo, concedendogli la parola fin dove fu mai possibile, ed anche lasciandolo dire sino alla fine. Dove però egli dice qualche cosa d' inesatto o di superfluo, oppure ha omesso forse il meglio io, ho dovuto naturalmente interromperlo; e questo caso è stato abbastanza frequente; di

guisa che taluno forse riporterà la stessa impressione che proverebbe al sentire un vecchio leggere ad alta voce il libro di un giovinetto ma che spesso s' interrompe e depone il volume per fare sull' argomento le sue considerazioni.

È facile comprendere che un' opera corretta di tal guisa e dopo tanto tempo non poteva avere quell' unità e quell' omogeneità che sono proprie soltanto dei lavori di un sol getto. Persino nello stile e nel modo di esporre si fa già sentire una differenza così manifesta, che il lettore di tatto, non resterà mai in dubbio se stia ascoltando il vecchio oppure il giovine. Poichè egli è certamente un bel distacco fra il tono delicato e modesto del giovinotto che espone le sue cose pieno di fiducia, perchè è ancora abbastanza ingenuo da credere seriamente che tutti coloro che si occupano di filosofia non cerchino se non la verità e che in conseguenza colui che la promuove sarà loro il benvenuto, e la voce ferma, ma tal volta anche alquanto ruvida del vecchio che ha dovuto finalmente accorgersi in quale nobile società di mestieranti e servili cortigiani era capitato, ed a che cosa mirassero propriamente. Sicuro! e se ora gli si vede talvolta schizzar fuori l' indignazione da tutti i pori, l' equo lettore non lo vorrà biasimare per questo. Il risultato ha ben presto dimostrato che cosa avvenga allorchè pur protestando a parole di ricercare la verità, si tengono invece fitti gli occhi verso i superiori più elevati per indovinarne gl' intendimenti e quando per altra parte, estendendo anche ai grandi filosofi il detto: *e quovis ligno fit Mercurius*, un goffo ciarlatano come Hegel viene ingenuamente come tale autenticato e bollato. La filosofia tedesca giace ora oppressa dal disprezzo, schernita all' estero ed espulsa dalle scienze oneste, a guisa di meretrice che per vile salario si getta in braccio oggi a questo domani a quello. I cervelli de' sapienti della presente generazione sono disorganizzati dalle insensatezze hegeliane; incapaci a pensare, rozzi ed intontiti essi sono divenuti la vittima del materialismo triviale, sgusciato dall' uovo del basilisco. Buona fortuna! Io torno a bomba.

Quanto alla disparità del tono converrà senz' altro che il lettore vi ci acconci allegramente; perchè non ho potuto ag-

giungere qui come nella mia opera maggiore in supplementi separati le addizioni fatte ulteriormente. Del resto ciò che importa non è già che si sappia che cosa io scrissi nel mio ventiseiesimo e che cosa nel mio sessantesimo anno, ma che coloro i quali si vogliono orientare e rafforzare nei principî della filosofia e procurarsene una chiara conoscenza, trovino quì in queste poche pagine un libriccino in cui possono imparare qualche cosa di buono, di solido e di vero; e questo io spero che sarà il caso. Con le amplificazioni fatte ad alcune parti l' opera è riuscita ora un compendio teoretico di tutte le facoltà dell' intelligenza; il quale mentre non ha per oggetto che il principio di ragione, presenta la cosa da un lato nuovo e tutto particolare e troverà in seguito il suo complemento nel primo libro del « *Mondo quale volontà e quale rappresentazione* » e nei relativi capitoli del secondo volume, nonchè nella Critica della filosofia di Kant.

Francoforte sul Meno in Settembre 1847.

CAPITOLO PRIMO

Introduzione

§ 1.

Il Metodo

Il divino Platone ed il grande Kant con voce unanime ed imperiosa raccomandano come metodo di ogni filosofia e d' ogni conoscenza in genere le seguenti regole: (1) A due leggi, dicono essi, si deve soddisfare a quella di *omogeneità* ed a quella di *specificazione* ed a tutte e due in eguale misura e non ad una soltanto a detrimento dell' altra. La legge d' *omogeneità* c' insegna a formarci un concetto della specie, tenendo conto delle rassomiglianze e delle concordanze delle cose, a raggrupparle quindi con identico processo in generi e questi in famiglie finchè giungiamo alla nozione suprema che tutto abbrucia. E poichè questa legge è trascendentale ed alla nostra ragione essenziale, così essa presuppone il suo accordo con la Natura, giusta l' antico precetto: *Entia praeter necessitatem non esse multiplicanda.* Kant al contrario enuncia la legge di specificazione come segue: *Entium varietates non temere esse minuendas.* Questa legge esige che noi distinguiamo bene i generi riuniti sotto il concetto molto comprensivo della famiglia, e parimenti le specie superiori ed inferiori comprese

(1) Platon. Phileb. pp. 219-223 Politic. 62, 63. Phaedr. 361-363 ed Bip. — Kant. Critica della ragione pura. Appendice alla Dialettica trascendentale.

sotto il concetto del genere, guardandoci bene dal fare un qualche salto o magari di subordinare immediatamente alla nozione della famiglia le specie inferiori o peggio gl' individui, essendo che ciascun concetto è ancora suscettibile di suddivisioni inferiori, non scendendo alcuno fino all' intuizione obiettiva pura e semplice. Kant insegna che entrambi le leggi sono principî trascendentali della ragione e che reclamano *a priori* l' accordo con le cose; e Platone sembra che esprima a suo modo la stessa proposizione, dicendo che queste regole, a cui ogni scienza deve la sua origine, ci sono state gettate giù dagli Dei dall' alto dei loro seggi assieme al fuoco di Prometeo.

§ 2.

Sua applicazione nel presente caso

Ad onta di così potenti raccomandazioni io trovo che l' ultima di queste leggi, è stata applicata troppo poco ad un principio fondamentale di tutte le conoscenze; e cioè al *principio della ragione sufficiente.* Voglio dire che sebbene esso sia stato enunciato in modo generale già da gran tempo e spesso, si è tuttavia trascurato di separare convenientemente le sue applicazioni in sommo grado differenti, in ciascuna delle quali esso assume un altro significato, rivelando con ciò la sua origine da distinte facoltà dell' intelletto. Ora chi confronta la filosofia kantiana con le dottrine anteriori, si potrà convincere che appunto nello studio delle nostre facoltà intellettuali, l'applicazione del principio di omogeneità, quando si è trascurato di applicare in pari tempo il principio opposto, ha prodotto numerosi e persistenti errori; mentre dall' applicazione della legge di specificazione si sono ottenuti i maggiori e più importanti progressi. Mi sia adunque concesso, e ciò renderà più autorevole il mio lavoro, di riportare qui un brano nel quale Kant raccomanda l' applicazione della legge di specificazione all' origine delle nostre conoscenze: « Egli è di somma importanza l' isolare quelle conoscenze che per natura ed origine

sono fra loro distinte, e di ben guardarsi dal confonderle con le altre con le quali si trovano d' ordinario collegate nella pratica. Come procede il chimico nell' analisi della materia ed il matematico nello studio delle quantità, così ed a maggior ragione deve procedere il filosofo al fine di poter determinare con sicurezza la parte di ciascuna specie di conoscenze nell' uso vagante dell' intelletto, il valore proprio di ognuna e la loro influenza ». (Critica della pura ragione, della dottrina del metodo 3 parte principale).

§ 3.

Utilità di questa ricerca

Se mi riescisse provare che il principio, soggetto di questa ricerca, non deriva immediatamente da una, ma bensì da diverse cognizioni fondamentali della nostra mente, ne seguirebbe che neppure la necessità che esso porta con sè, quale principio stabilito *a priori*, non è sempre *una* e dappertutto la *stessa*, ma moltiplice come sono le sorgenti del principio stesso. Ma allora chiunque fonda una conclusione sul principio è tenuto a specificare con esattezza su quale delle diverse necessità costituenti la base del principio egli si appoggia e ad indicarla (come io proporrò) con un nome particolare. Le discussioni filosofiche guadagneranno, io confido, in chiarezza e precisione ; dal canto mio ritengo che in filosofia la maggior possibile chiarezza, la quale non si ottiene se non con la determinazione precisa del significato di ogni espressione, sia la condizione imprescindibile per evitare errori ed ovviare al pericolo di venire ingannati con premeditazione ; così soltanto ogni cognizione acquistata nel campo della filosofia diverrà nostra proprietà assoluta e garantita contro il pericolo di vedercela strappare di bel nuovo colla scoperta che si trattò di un malinteso o di un equivoco. In generale il vero filosofo cercherà dappertutto la chiarezza e l' evidenza e si adoprerà sempre per rassomigliare, non ad un torbido ed impetuoso torrente, ma sì bene ad un lago svizzero, il quale nella sua quiete e con una

grande profondità, conserva tuttavia una grande chiarezza; ed è appunto questa che rende visibile la profondità. *La clarté est la bonne foi des philosophes*, ha detto Bauvenargues. Il falso filosofo invece non cercherà certamente di nascondere i suoi pensieri mediante le parole, secondo la massima di Talleyrand, ma sì bene la mancanza di essi pensieri, studiandosi di addossare al lettore la responsabilità se questi non comprende dei filosofemi la cui incomprensibilità non dipende che dall' oscurità dei pensieri dell' autore. Ciò spiega come in certe opere p. e. in quelli di Schelling, il tono didattico degeneri spesso in invettive; anzi ben di frequente avviene che il lettore si sente in anticipazione rinfacciare la propria incapacità.

§ IV.

Importanza del principio della ragione sufficiente

Essa è oltremodo grande, giacchè questo principio si può chiamare la base di ogni scienza. Scienza infatti vuol dire un sistema di cognizioni coordinate, in contrapposto al semplice aggregato delle medesime. Ma vi è egli qualche cosa altro all' infuori del principio della ragione sufficiente che tenga uniti i membri di un sistema? Ciò che distingue qualunque scienza dal semplice aggregato di cognizioni è appunto questo che ogni conoscenza deriva da una conoscenza anteriore come da suo principio. Perciò disse già Platone: *και γαρ αἱ δοξαι αἱ αληθεις ου πολλου αξιαι εισιν ἑως αν τις αυτος δηση αιτιας λογισωω. (etiam opiniones verae non multi pretii sunt, donec quis illas ratiocinatione a causis ducta liget. Meno, p. 385 Bip.)* Oltracciò quasi tutte le scienze contengono nozioni di cause delle quali si possono determinare gli effetti e parimenti altre nozioni sulla necessità delle conseguenze che derivano da un principio, come vedremo in seguito; ciò che del resto ha già espresso Aristotile colle seguenti parole: *παοα επιστημη διανοητικη η και μετεχουσα τι διανοιας περι αιτιας και αρχας εστι. (omnis intellectualis scientia, sive aliquo modo intellectu participans, circa càusas et principia est).* Metaph.

G. I. E poichè la presupposizione da noi fatta *a priori* che ogni cosa deve avere la sua ragione di essere, è appunto quella che ci giustifica a domandare dappertutto il perché; così noi possiamo chiamare il perchè la fonte di tutte le scienze.

§ 5.

Il principio stesso

Più oltre dovrà essere dimostrato che il principio della ragione sufficiente è un' espressione comune a più cognizioni date *a priori*. Frattanto occorre che sia espresso con qualche formula. Io scelgo quella di Wolf come la più generale: *Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit.* Non c' è nulla senza il suo perchè.

CAPITOLO SECONDO

Esposizione sommaria delle cose più importanti che sono state insegnate finora intorno al principio della ragione sufficiente

§ 6.

Prima enunciazione del principio e distinzione di due de' suoi significati

L' enunciazione astratta, più o meno precisa d' un principio tanto primordiale di ogni conoscenza deve essere stata formulata da lungo tempo; ma sarebbe difficile e d' altronde senza grande interesse il provare dove se ne trovi il primo accenno. Platone ed Aristotile non lo pongono ancora formalmente come un principio essenziale; lo enunciano però spesso con una verità certa per se stessa. Così Platone dice, con una ingenuità che, di fronte alle ricerche critiche de' nuovi tempi, apparisce come lo stato di innocenza dirimpetto a quello della conoscenza del bene e del male: *αναγκαιον, παντα τα γιγνομενα δια τινα αιτιαν γιγνεσθαι πως γαρ αν χωρις τουτου γιγνοιτο;*

(*necesse est quaecumque fiunt, per aliquam causam fieri: quomodo enim absque ea fierent?)* Phileb. p. 240 Bip., e di nuovo in Timäos (p. 302) *παν δε το γιγνομενον ὑπ αιτιου τινος εξ αναγκης γιγνεσθαι παντι γαρ αδυνατον χωρις αιτιου γενεσιν σχειν.* (*quidquid gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur, sine causa enim oriri quidquam, impossibile est).* Plutarco verso la fine del suo libro *de fato* cita fra i Principî essenziali degli stoici: *μαλιστα μεν και πρωτον ειναι δοξειες, το μηδεν αναιτιως γιγνεσθαι, αλλα κατα προηγουμενας αιτιας (maxime id primum esse videbitur, nihil fieri sine causa, sed omnia causis antegressis).*

Aristotile nell' Analyt. post I. 2 esprime in certo qual modo il principio di ragione con le seguenti parole: *επιστασθαι δε οιομεθα εκαστον απλως οταν την τ' αιτιαν οιομεθα γινωσκειν, δι ην το πραγμα εστιν ὁτι εκεινου αιτια εστιν και μη ενδεχεσθαι τουτο αλλως ειναι (Scire autem putamus unamquamque rem simpliciter, quum putamus causam cognoscere propter quam res est, ejusque rei causam esse, nec posse eam aliter se habere).* Anche nella Metafisica Lib. IV. c. 1, egli divide già le ragioni o meglio i principî *αρχαι* in parecchie specie e ne distingue otto, la quale divisione non ha però fondamento nè precisione. Tuttavia qui egli dice perfettamente bene: *πασων μεν ουν κοινον των αρχων το πρωτον ειναι ὁθεν η εστιν, η γινεται η γιγνωσκεται (omnibus igitur principiis commune est, esse primum, unde aut est, aut fit, aut cognoscitur).* Nel susseguente capitolo distingue diverse specie di cause; sebbene con una certa superficialità e confusione ad un tempo. Però meglio che quì egli stabilisce quattro specie di ragioni nell' Analyt. post. II, 11. *αιτιαι δε τεσσαρες μια μεν το τι ην ειναι μια δε το τινων οντων, αναγκη τουτο ειναι ἑτερα δε ἡ τι πρωτον εκινησε' τεταρτη δε, το τινος ἑνεκα (causae autem quatuor sunt: una quae explicat quid res sit; altera, quam si quaedam sint, necesse est esse; tertia, quae quid primum movit; quarta id cuius gratia).* Questa è adunque l' origine della divisione delle *causarum, in causas materiales, formales, efficientes et finales;* ammessa in tutto e per tutto dagli scolastici; come, del resto, si può desumere dalle

disputationibus metaphisicis del Suarez; questo vero compendio degli scolastici, *disp.* 12 *sect.* 2 *et* 3. E persino *Hobbe* (*de corpore, P. II. c.* 10 § 8) la cita e la spiega. — In Aristotile s' incontra di nuovo quella divisione e cioè nella *Metaph.* I, 3. e questa volta spiegata più ampiamente e più chiaramente. Anche nel libro *de somno et vigilia* c. 2 la si trova citata succintamente. Per quanto concerne la distinzione così importante fra principio della conoscenza e causa, è bensì vero che Aristotile lascia travedere che ha una certa nozione della cosa inquanto che egli nell' *Analyt post.* I. 13. spiega in modo particolareggiato che il *sapere* e *provare* che una cosa esiste è molto diverso dal *sapere* e *provare* perchè essa esiste; ora ciò che intende nel secondo caso è la *conoscenza della causa*, e nel primo è il *principio della conoscenza.* Tuttavia egli non è mai riuscito a formarsi un concetto preciso di questa differenza; chè altrimenti l' avrebbe tenuta salda ed osservata anche negli altri suoi scritti. Invece questo non è affatto il caso; giacchè persino là dove egli, come nei passi sopra addotti, si propone di distinguere le diverse specie di ragioni, non gli cade più in mente la differenza così essenziale e sollecitata da lui stesso nel capitolo che abbiam preso quì in esame; ed oltracciò egli fa uso della parola *αιτιον* per ogni ragione di qualunque specie essa sia e molto spesso chiama *αιτιας* perfino il principio della conoscenza, anzi le premesse di una conclusione: così p. e. *Metaph.* IV. 18 *Rhet.* II. 21 *de plant.* I. *p.* 816 (*ed Berol.*) e segnatamente *Analyt. post* 1, 2, dove le premesse di una conclusione le chiama addirittura *αιτιαι του συμπερασματος.* Ora se si indicano due concetti affini colla stessa parola è un segno questo che non se ne conosce la differenza, od almeno che non la si mantiene ferma, giacchè un omonimia eventuale di cose molto diverse è un altro paio di maniche. Ma dove salta più all' occhio questo errore, è nella sua dimostrazione del sofisma *non cause ut causa πορα τὸ μη αιτιον ὡς αιτιον,* nel libro *de sophisticis elenchis* c. 5. Sotto la parola *αιτιον* egli intende quì esclusivamente la ragione dimostrativa, le premesse, dunque un principio di conoscenza, ed in realtà il sofisma consiste nel

porre molto giustamente come impossibile una cosa che però non ha alcuna relazione con la tesi contestata; mentre poi si pretende di avere con ciò rovesciata la tesi stessa. Qui dunque non si parla nè punto nè poco di cause fisiche. Ma l' uso della parola *αιτιον* ha avuto tanto peso presso i logici de' nuovi tempi, che essi attenendosi puramente a questa espressione presentano sempre nella loro dimostrazione delle *fallaciarum extra dictionem* la *fallacia non causae ut causa* come farebbero per l' enunciazione di una causa fisica; mentre ciò non è, così fa p. e. B. Reimarus, G. E. Schultze, Fries e tutti quelli che mi sono capitati tra le mani. Questo sofisma io lo trovo esposto esattamente per la prima volta nella logica di Twesten. Anche nelle altre opere scientifiche e nelle disputazioni, di regola, sotto l' imputazione di una *fallaciae non causae ut causa* viene designata l' introduzione di una causa falsa.

Di questa confusione e scambio delle leggi logiche del principio della conoscenza con la legge naturale trascendentale di causa ed effetto, che è comune presso agli antichi, ci fornisce un esempio luminoso anche Sesto Empirico. E cioè nel nono libro *adversus Mathematicos;* indi, nel libro *adversus physicos* § 204, egli si propone di dimostrare la legge di causalità e dice: « Chi sostiene che non v' è nessuna causa (*αιτια*) e non ha alcuna causa (*αιτια*) per sostenerlo, oppure ne ha una. Nel primo caso la sua affermazione non è più vera della sua contraria; nell' altro egli colla sua affermazione prova che le cause vi sono. »

Noi vediamo adunque che gli antichi non ci hanno lasciato una distinzione chiara fra la necessità di un principio della conoscenza per fondare un giudizio e quella di una causa per l' effettuazione di un avvenimento reale Per ciò che concerne più tardi gli scolastici, essi ritenevano la legge di causalità come un assioma superiore ad ogni ricerca: *non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius*, dice Suarez, *Disp.* 12, *sect.* 1. Inoltre gli scolastici, seguendo Aristotile, tennero fermo la distinzione delle cause da noi sopra riportata; invece della distinzione necessaria di cui qui si ragiona per quanto io sappia, non ebbero nemmeno essi alcuna nozione.

§ 7.

Cartesio

Persino il nostro eccellente Cartesio, il fondatore dell' analisi soggettiva e quindi il padre della filosofia moderna, noi troviamo che è avviluppato in una confusione appena spiegabile, e ben tosto vedremo a quali serie e deplorevoli conseguenze abbiano condotto in metafisica questi errori. Nel *responsio ad secundas objectiones in meditationes de prima philosophia, axioma I.* egli dice: *Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit causa, cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat sed quia ipsa ejus naturae immensitas est* **causa sive ratio,** *propter quam nulla causa indiget ad existendum.* Ed avrebbe dovuto dire: L' incommensurabilità di Dio è un principio di conoscenza, da cui risulta che Dio non ha bisogno di alcuna causa. Egli invece confonde le due cose mostrando così di non avere un chiaro concetto dell' enorme differenza che corre fra causa e principio di conoscenza. In lui però, a dir vero, è l'intenzione che falsa il giudizio. Infatti quì dove la legge di causalità esige una *causa*, egli introduce invece un *principio della conoscenza,* perchè questo non spinge oltre, come l' altra, ed appunto con questo assioma egli si spiana la via alla *dimostrazione ontologica* dell' esistenza di Dio, di cui divenne l' inventore; chè Anselmo ne aveva dato appena un' indicazione generica. Poichè, subito dopo gli assiomi di cui quello citato è il primo, egli pone questa dimostrazione ontologica in modo formale e con tutta serietà. Bella forza! se essa si trova già espressa in quell' assioma, od almeno così ben preparata come il pulcino nell' ovo lungamente covato! Per cui mentre tutte le altre cose hanno bisogno di una causa, per poter esistere, a Dominedio, calato giù per la scala della dimostrazione cosmologica, basta invece l' *immensitas*, già contenuto nel suo proprio concetto, ossia, come si esprime la dimostrazione stessa: *in conceptu entis summe perfecti existentia necessaria continetur.* Questo dunque è la gherminella (1) per compiere la quale hanno

(1) *Le tour de passe-passe.*

immediatamente approfittato *in majorem Dei gloriam* della confusione già tanto frequente in Aristotile fra i due significati principali del principio di ragione.

Ora, questa famosa dimostrazione ontologica, considerata alla luce del sole e senza prevenzioni non è altro che una graziosissima buffonata. Si provi mo uno, in una data occasione ad escogitare un concetto qualsiasi, combinandolo con ogni sorta di predicati, ma avendo cura però che in mezzo a questi vi sia anche il predicato della realtà od esistenza, così nudamente ed apertamente espresso oppure, ciò che è più conveniente, aggrovigliato in un altro predicato p. e. *perfectio, immensitas*, o cose simili. É noto che, con semplici giudizi analitici, un concetto qualsiasi può essere decomposto in tutti i suoi predicati essenziali, cioè in tutti quelli ond' è formato, e parimenti nei predicati essenziali di questi predicati, i quali in conseguenza sono logicamente veri: il che è quanto dire che il loro principio di conoscenza si trova nel concetto dato. Per cui, dal suo concetto escogitato a piacere, costui prende fuori oramai anche il predicato della realtà od esistenza, e basta questo perchè un oggetto corrispondente al concetto, debba avere un' esistenza reale ed indipendente dal concetto stesso!

« Wär' der Gedank' nicht so verwünscht gescheut,
Man wär' versucht, ihn herzlich dumm zu nennen. »

(Se il pensiero non fosse diabolicamente arguto, si sarebbe tentati a chiamarlo sciocco di gran cuore)

Del resto, ecco quello che si dà per semplice risposta ad una simile dimostrazione ontologica: « Tutto sta a sapere dove hai pescato il tuo concetto, l' hai tu attinto alle fonti dell' esperienza; sta bene, in tal caso il suo oggetto esiste e non c' è punto bisogno di ulteriori dimostrazioni; è esso invece spuntato dal tuo proprio cervello, (1) ed allora tutti i suoi predicati non gli servono un bel niente, esso non è altro che una chimera ». Che la teologia, per mettere un piede nel dominio ad essa completamente estraneo della filosofia, ma dove però starebbe tanto volentieri, abbia dovuto ricorrere a cosiffatte

(1) *Sinciput.*

dimostrazioni, come all' unica àncora di salvezza; ciò fa sorgere un preconcetto molto sfavorevole alle sue pretese. Ma oh! guardate un po' la saviezza profetica di Aristotile! Egli non ha mai avuto sentore di dimostrazioni ontologiche; eppure come se penetrando collo sguardo nelle tenebre del futuro vi scorgesse là dentro codeste gherminelle scolastiche e volesse prevenirne l' effetto, egli nel 7.° capitolo del 2.° libro *Analyticorum posteriorum*, pone ogni cura nel dimostrare che la definizione di una cosa e la prova della sua esistenza, sono due argomenti ben diversi ed eternamente separati; essendochè colla prima noi veniamo a sapere di che cosa s' intende parlare, colla seconda invece, che una tal cosa esiste realmente; e come un oracolo dell' avvenire, egli pronuncia la sentenza: το δ ειναι ουκ ουσια ουδενι ου γαρ γενος το ον: Esse *autem nullius rei essentia est, quandoquidem ens non est genus.* Il che vuol dire: « L' esistenza non può mai far parte dell' essenza, l' essere non può mai appartenere alla sostanza della cosa ». Come il signor *von* Schelling venerì invece la dimostrazione ontologica, lo si può riconoscere da una lunga nota a pagina 152 del primo volume de' suoi scritti filosofici pubblicato nel 1809. E qualche cosa di ancora più istruttivo si può ricavare osservando come basti essere uno sfrontato fanfarone ed assumere un' aria d' importanza per riuscire a gettare ai tedeschi la polvere negli occhi. Ma che po' poi un miserando messere come Hegel la cui pseudofilosofia altro non è che una mostruosa amplificazione della prova ontologica, abbia voluto difenderla contro la critica di Kant; ecco una di quelle alleanze di cui arrossirebbe, se pur ne fosse capace, la stessa dimostrazione ontologica. Non s' aspetti già ch' io parli con rispetto di certa gente che ha esposto la filosofia al pubblico disprezzo.

§ 8.

Spinoza

Sebbene la filosofia di Spinoza consista principalmente nel negare il duplice dualismo posto dal suo maestro Cartesio: cioè quello fra Dio ed il mondo e quello fra l' anima ed il

corpo; tuttavia gli rimase completamente fedele in ciò che riguarda la confusione, come si è dimostrato, dei rapporti fra il principio del conoscere e la conseguenza con quello fra causa ed effetto; anzi, dove è possibile, egli cerca di trarre ancora maggior vantaggio in favore della propria metafisica, che non abbia fatto già il maestro per la sua; dappoichè l' accennata confusione è divenuta la pietra fondamentale di tutto il suo panteismo.

In un concetto, infatti, sono contenuti *implicite* tutti i suoi predicati essenziali; per cui essi possono essere *exsplicite* sviluppati mediante semplici giudizi analitici; la somma di questi è la sua definizione. La definizione pertanto non è diversa dal concetto nel contenuto, ma solo nella forma, consistendo essa di giudizi che il pensiero comprende tutti nel concetto e che hanno quindi in esso il principio della loro conoscenza, in quanto esprimono gli elementi della sua essenza. Siffatti giudizi possono perciò essere considerati come le conseguenze del concetto, e questo come il loro principio. Ora questa relazione di un concetto coi giudizi analitici in esso fondati e che possono essere dedotti è identica a quella che ha il così detto Dio di Spinoza col mondo, o più esattamente è la relazione che ha la sostanza unica e sola coi suoi innumerevoli accidenti *(Desus sive substantio constans infinitis attribuis* Eth. I. pr. II. — *Deus sive omnia Dei attributa.)* Egli è dunque il rapporto del principio del conoscere con le sue conseguenze; mentre il vero teismo (quello di Spinoza non è che nominale) accetta il rapporto da causa ad effetto nel quale il principio differisce e resta distinto dalla conseguenza non già unicamente per il punto di vista sotto il quale lo si considera ma in modo essenziale ed effettivo, cioè in sè e per sempre. Giacchè è questa causa del mondo, con l' aggiunta della personalità, che indica la parola Dio usata onestamente. Al contrario un Dio impersonale è una *contradictio in adjecto*. Ma Spinoza volendo mantenere nel rapporto da lui stabilito, la parola Dio per designare la sostanza, non poteva raggiungere lo scopo che confondendo completamente entrambi i rapporti e quindi il principio della conoscenza con quello di casualità. A comprovare questo io rammento fra gl' innumerevoli luoghi, soltanto il seguente: *Notandum, dari necessario unius*

cuiusque rei existentis certam aliquam causam *propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura et* definitione *rei existentis (nimirum quod ad ipsam naturam pertinet existere), vel debere* extra *ipsam dari. (Eth. P. I. prop. 8 schol. 2).* Nel caso ultimo, egli intende una causa efficiente, come si fa manifesto da quello che dice subito dopo nel primo invece un principio della conoscenza. Egli però identifica i due casi combinando così il suo lavoro preparatorio diretto allo scopo di identificare Iddio col mondo. Confondere ed assimilare il principio della conoscenza racchiuso nel concetto con una causa che agisce dal di fuori; ecco lo stratagemma che costantemente egli usa e lo ha imparato da Cartesio. Come prova di questa confusione, io cito ancora i seguenti brani: *Ex necessitate divinae naturae omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, sequi debent.* (Eth. P. I. prop. 16.) Contemporaneamente però egli chiama sempre Dio la causa del mondo: *Quidquid existit Dei potentiam, quae omnium rerum causa est, exprimt.* Ibid. prop. 36 demonstr. — *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transciens.* Ibid. prop. 18. — *Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae,* ibid. prop. 25 — *In Eth. P. III prop. 1 demo str.* è detto: *Ex data quaecunque* idea *aliquis* effectus *necessario sequi debet.* E ibid. prop. 4: *Nulla res nisi a causa externa potest destrui.* — *Demonstr:* Definitio *cujuscumque rei, ipsius essentiam* (Essenza, qualità, per distinguerla da *existentia,* esistenza) *affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere.* Il che vuol dire: poichè un concetto non può contenere nulla che contraddica alla sua definizione, ossia alla somma de' suoi predicati; così anche una cosa non può contenere nulla di ciò che potrebbe divenire la causa della sua distruzione. Ma questa opinione viene spinta al suo limite estremo nella seconda ed alquanto lunga dimostrazione dell' undicesima proposizione, dove la causa che potrebbe distruggere o sopprimere un essere, viene confusa con una contraddizione che sarebbe contenuta nella sua definizione e

che perciò l' annullerebbe. La necessità di confondere la causa colla ragione della conoscenza, diviene in questo caso così imperiosa che Spinoza non può mai dire *causa* oppure *ratio* soltanto, ma è costretto a mettere sempre *ratio seu causa;* la qual cosa si verifica quì ben otto volte in una sola pagina, a fine di poter coprire la frode. Lo stesso ha fatto già Cartesio nell' assioma sopra citato.

Così dunque il panteismo di Spinoza non è propriamente altro che la *realizzazione* della prova ontologica di Cartesio. Dapprima egli adotta la su menzionata proposizione ontologica di Cartesio: *ipsa naturae Dei immensitas est* **causa sive ratio**, *propter quam nulla causa indiget ad existendum;* dove in luogo di *Deus* egli (in principio) dice sempre *substantia*, e poi conclude: *substantiae essentia necessario involvit existentiam, ergo erit substantia* **causa sui** *Eth. P. I. prop.* 7). Adunque, collo stesso argomento col quale Cartesio avea dimostrato l' esistenza di Dio, egli dimostra la esistenza assolutamente necessaria del mondo, il quale perciò non ha bisogno di nessun Dio. Egli stabilisce ciò con maggior chiarezza ancora nel 2.° scoglio all' 8.ª proposizione: *Quoniam ad naturam substantiae pertinet existere, debet ejus definitio necessariam existentiam involvere, e consequenter ex sola ejus definitione debet ipsius existentia concludi.* Ma è noto che questa sostanza è il mondo. Nello stesso senso si esprime la prop. 24: *Id cuis natura in se considerata* (cioè la definizione) *involvit existentiam, est* **causa sui.**

Dunque ciò che Cartesio avea posto solo *idealmente*, solo *soggettivamente,* vale a dire solo per noi, solo come mezzo della conoscenza, cioè della prova dell' esistenza di Dio, questo prese Spinoza *realmente* ed *oggettivamente* come il vero rapporto di Dio col mondo. Appo Cartesio l' esistenza si trova nel concetto di Dio e diventa poi l' argomento in favore della sua esistenza effettiva; in Spinoza è Dio stesso che è contenuto nel mondo. Per cui di ciò che presso Cartesio era un semplice principio della conoscenza, Spinoza fa un principio di realtà, se quegli aveva insegnato nella prova ontologica che dall' *essentia* di Dio risulta la sua *existentia;* questi ne fa la

causa sui ed entra arditamente nella sua etica dicendo: *per causam sui intelligo id, cujus essentia* (concetto) *involvit existentiam;* sordo alla voce di Aristotile che gli grida dietro: *το δ' ειναι ουκ ουσια ουδενι*! Qui dunque noi abbiamo la confusione più palpabile del principio della conoscenza con la causa. E se i neospinozisti (schellinghiani, hegeliani ecc.) abituati a prendere le parole per pensieri, si espandono discorrendo intorno alla *causa sui* con grave e devota ammirazione, dal canto mio non vedo nella *causa sui* che una *contradictio in adjectio*, un conseguente, preso per un antecedente, un giudizio spudoratamente arbitrario inteso a spezzare la catena infinita della causalità, proprio un fatto analogo al caso di quell' austriaco che non potendo arrivare abbastanza in alto per assicurare il fermaglio al suo giaco strettamente affibbiato, montò sulla sedia. Il vero emblema della **causa sui** è il barone di Münchhausen mentre stringe le gambe al ventre del suo cavallo che sta per sprofondare nell' acqua e si tira per la gazzera ripiegata sul davanti allo scopo di sollevarsi in alto con tutto il quadrupede, e sotto la scritta: **Causa sui.**

Per concludere, si getti ancora uno sguardo sulla 16.ª propos. del primo libro dell' etica, dove dalla ragione che *ex data cujuscumque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem necessario sequuntur*, si tira la conseguenza: *ex necessitate divinae naturae* (presa cioè realmente) *infinita infinitis modis sequi debent;* incontestabilmente adunque questo Dio ha col mondo la stessa relazione che passa fra un concetto e la sua definizione. Nondimeno si annoda subito dopo il corollario: *Deus omnium rerum esse* **causam efficientem.** La confusione fra il principio della conoscenza e la causa non potrebbe essere spinta più oltre nè produrre più grandi conseguenze. Ma ciò prova l' importanza del tema della presente dissertazione.

Oltre a questa aberrazione di due grandi intelligenze dei tempi andati, avvenuta per mancanza di chiarezza nel pensiero, il signor von Schelling ha aggiunto testè una piccola farsa finale. Infatti se Cartesio, per mettere la cosa in tacere, affrontò l' esigenza della legge inesorabile di causalità che con-

finava il suo Dio fra l' uscio ed il muro, sostituendo alla causa che si richiedeva, un principio della conoscenza, e se Spinoza avea convertito questo principio in causa effettiva facendone poi la **causa sui**, in virtù della quale il suo Dio diventa il mondo, il signor von Schelling (nel suo trattato sulla libertà umana) separò in Dio stesso il principio e la conseguenza, consolidò adunque ancora meglio la cosa elevandola in questa maniera ad una ipostasi reale e corporea del principio e della sua conseguenza; poichè egli ci fa conoscere « in Dio qualche cosa che non è Dio stesso, ma il suo principio come principio primordiale *(Ungrund)* o piuttosto come negazione del principio, come principio senza fondamento *(Ungrund)*. » *Hoc quidem vere palmarium est.* — Che del resto egli abbia preso l' intera favola da Jacobe Böhme « Relazione approfondita sul terrestre e celeste mistero » è oggi giorno abbastanza noto; donde poi Jacobe Böhme abbia a sua volta avuto la cosa e quale sia la vera origine di questo *Ungrund*, sembra che non si sappia; per cui io mi permetto di indicarla qui Egli è il *βυθος*, cioè l' *abyssus*, il *vorago*, dunque la profondità senza fondo, il nonfondo dei valentiniani (setta eretica del secondo secolo), quello che fecondò il silenzio in lui consustanziale, il quale partorì poi l' intelletto ed il mondo: come ce ne ragguaglia Ireneo contr. haeres. I. c. 1 colle seguenti parole: *Λεγουσι γαρ τινα ειναι εν υψωμασι και ακατονομαστοις υγωμασι τελειου Αιωνα προοντα τουτον δε και προαρχην, και προπατορα, και βυθον καλουσιν. — Ληαρχοντα δε αυτον αχωρητον και αωατον, αϊδιον τε και αγεννητον, εν ησυχια και ηρεμια πολλη γεγονεναι εν απειροις αιωσι χρονων. Συνυπαρχειν δε αυτω και Εννοιαν, ην δε και χαριν, και Σιγην ονομαζουσι και εννοεισθηναι ποτε αφ' εαυτου προβολεσθαι τον βυθον τουτον αρχην των παντων, και καθαπερ σπερμα την προβολην ταυτην (ην προβαλεσθαι ενενοηθη) καθεσθαι, ως εν μητρα, τη συνυπαρχουση εαυτω Σιγη. Ταυτην δε, υποδεξαμενην το σπερμα τουτο, και εγκυμονα γενομενην, αποκυησαι Νουν, ομοιον τε και ισον τω προβαλοντι, και μονον χωρουντα το μεγεθος του Πατρος. Τον δε νουν τουτον και μονογενη καλουσι και αρχην των απαντων. (Dicunt enim esse quendam in sublimitatibus illis, quae nec*

oculis cerni, nec nominari possunt, perfectum Aconem praeexistentem, quem et proarchen, et propatorem, et Bythum *vocant. Eum autem, quum incomprehensilibus et invisibilis, sempiternus idem et ingenitus esset, infinitis temporum seculis in summa quiete ac tranquillitate fuisse. Una etiam cum eo Cogitationem exstitisse, quam et Gratiam et Silentium (Sigen) nuncupant. Hunc porro* Bythum *in animum aliquando induxisse, rerum omnium initium proferre, atque hanc, quam in animum induxerat, productionem, in Sigen (silentium) quae una cum eo erat non secus atque in vulvam demisisse. Hanc vero, suscepto hoc semine, praegnantem effectam peperisse Intellectum, parenti suo parem et aequalem, atque ita comparatum, ut solus paternae magnitudinis capax esset. Atque hunc Intellectum et Monogenem et Patrem et principium omnium rerum appellant).* Questo deve essere arrivato in qualche modo agli orecchi del sig. Jacobe Böhme dalla Storia degli Eretici ed il sig. von Schelling lo ha ricevuto dalle sue mani in buona fede.

§ 9.

Leibnitz

Leibnitz pel primo pose formalmente il principio di ragione come un principio fondamentale di ogni conoscenza e di ogni scienza. Egli lo proclamò assai pomposamente in molti luoghi delle sue opere, se ne gonfia e prende posa come se fosse stato lui il primo a trovarlo; tuttavia non sa dir altro intorno ad esso se non che ogni cosa in genere e ogni cosa in ispecie deve avere una ragione sufficiente per essere così e non altrimenti; ciò che il mondo è sperabile lo sapesse prima che venisse lui a dirglielo. Egli, occasionalmente, accenna bensì alla distinzione dei due significati principali, ma però non li ha mai in modo esplicito rilevati nè discussi chiaramente. Il passo principale si trova nei suoi *principiis philosophiae* § 32, ed un po' meglio espresso nell' edizione francese rifusa che porta per titolo: *Monadologie: en vertu du principe de la raison suffisante nous considérons qu' aucun fait ne sauroit se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu' il s'y*

ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement: con questo brano c' è da confrontare la Teodicea § 44 e la 5.ª lettera a Clarke § 125.

§ 10.

Wolf

Wolf adunque è il primo che ha separato espressamente i due significati principali del nostro principio di ragione e che ne ha spiegata la differenza. Però egli non pone ancora il principio della ragione sufficiente nella logica, come avviene ora, ma nell' Ontologia. È vero che qui egli insiste già perchè non si abbia a scambiare il principio della ragione sufficiente della conoscenza con quello di causa ed effetto, ma non ne determina tuttavia chiaramente la differenza e commette egli stesso degli errori adducendo appunto quì, nel capitolo *de ratione sufficiente* § *70, 74, 75, 77*, come conferma del suo *principium rationis sufficientis*, alcuni esempi di cause ed effetti, e motivi ed azioni che, se egli avesse voluto fare quella distinzione avrebbe dovuto citarli nel capitolo *de causis* della stessa opera. Ora in questa egli cita da capo degli esempi completamente simili, e pone di nuovo il *principium cognoscendi* (§ 876) il quale, poichè fu già esposto sopra, qui non avrebbe più niente che fare, però serve ad introdurre la distinzione precisa e chiara fra questo principio e la legge di causalità, la quale segue poi nei § 881-884. Inoltre egli dice qui: *Principium dicitur id, quod inse continet, rationem alterius*, e ne distingue tre specie: 1.ª **Principium fiendi** *(causa)*, che egli definisce come *ratio actualitatis alterius; e. gr. si lapis calescit, ignis aut radii solares sunt rationes, cur calor lapidi insit.* — 2.ª **Principium essendi** che definisce: *ratio possibilitatis alterius: in eodem exemplo, ratio possibilitatis cur lapis calorem recipere possit, est in essentia seu modo compositionis lapidis.* Quest' ultimo a me sembra un concetto insostenibile. La possibilità in genere, come Kant ce l' ha dimostrato a sazietà, è l' accordo con le condizioni a noi cognite *a priori* di ogni esperienza. É per queste condizioni che noi sappiamo, riferendoci

all' esempio della pietra dato da Wolf, che sono possibili modificazioni quali effetti risultanti da cause, che uno stato può succedere ad un altro se questo contiene le condizioni del primo; nell' esempio noi troviamo come effetto lo stato di calore della pietra e come causa, quello precedente della sua capacità limitata per il calorico ed il suo contatto col calorico libero. Ora che Wolf voglia chiamare le proprietà per prime menzionate di questo stato *principium essendi* e le seconde *principium fiendi* ciò dipende da una illusione sortagli dal fatto che le condizioni intrinseche della pietra sono più durevoli e possono per conseguenza aspettare più a lungo la comparsa delle altre. Che la pietra sia così come è di una certa costituzione chimica, con una data quantità di calore specifico ed abbia quindi una capacità per il calorico, che sta in ragione inversa con questo suo calore specifico: come, dall' altro canto, il suo venire a contatto col calorico libero, queste sono conseguenze di una catena di cause anteriori che sono tutte *principia fiendi:* ma soltanto il concorso di questa duplice specie di circostanze costituisce lo stato il quale, come causa, determina la condizione del riscaldamento come effetto. In nessuna parte resta qui posto per il *principium essendi* di Wolf, che io perciò non ammetto e sopra il quale mi sono trattenuto un po' a lungo, sia perchè più sotto io userò questo nome in un significato totalmente diverso, sia perchè la discussione contribuisce a far meglio afferrare il vero senso della legge di causalità. — 3.° Wolf, come si è visto sopra, distingue anche il *principium cognoscendi*, e fra le cause cita pure la *causa impulsiva, sive ratio voluntatem determinans.*

§. 11.

Filosofi tra Wolf e Kant

Baumgarten nella sua *Metaphysica*, § 20-24 e § 306-313 ripete la distinzione di Wolf.

Reimarus nella dottrina della ragione § 81 distingue: 1.° Il *principio interiore* l' esplicazione del quale concorda con la *ratio essendi* di Wolf. Frattanto essa varrebbe per la *ratio*

cognoscendi, se non riferisce alle cose ciò che non ha valore se non per i concetti; e 2.° il *principio esteriore* vale a dire *causa*. Nel § 120 *seq.* egli determina giustamente la *ratio cognoscendi* quale una condizione di ogni enunciazione, ma però nel § 125 egli la scambia colla causa.

Lambert, nel nuovo *Organon*, non fa più menzione della distinzione wolfiana; in un esempio mostra tuttavia che distingue il principio della conoscenza dalla causa e cioè nel volume I.° § 572, dove egli dice che Dio sarebbe il *principium essendi* della verità, e la verità il *principio cognoscendi* di Dio.

Plattner, negli Aforismi § 868 dice: « Ciò che entro il dominio della rappresentazione si chiama principio e conseguenza *(principium cognoscendi, ratio-rationatum)* in quello della realtà è causa ed effetto *(causa efficiens-effectus)*. Ogni causa è principio della conoscenza, ed ogni effetto conseguenza della conoscenza. » Egli è dunque d' avviso che causa ed effetto siano identici con ciò che nella realtà corrisponde alle nozioni di principio e conseguenza dei pensieri e che quelli stieno a questi, forse come sostanza ed accidente stanno al soggetto e predicato; oppure come la qualità dell' oggetto, alla sensazione del medesimo in noi ecc. ecc. Io ritengo superfluo il confutare questa opinione, giacchè ognuno scorge facilmente che la relazione fra principio e conseguenza nei giudizi è cosa ben diversa dalla conoscenza della causa e dell' effetto; sebbene in casi speciali, anche la conoscenza di una causa, come tale, possa essere principio di un giudizio che ennuncia l' effetto.

§ 12.

Hume

Nessuno prima di questo vero filosofo avea ancora dubitato di quanto segue: In primo luogo ed anzitutto in cielo ed in terra v' ha il principio di ragione, voglio dire la legge di causalità. Giacchè essa è una *veritas aeterna:* ossia in sè e per sè collocata al di sopra degli Dei e del destino; mentre tutte le altre cose, p. e. l' intelletto che pensa il principio di ragione, non meno che l' intero mondo ed anche ciò che per

avventura potesse esserne la causa come atomo, moto, un Creatore ecc. ecc. sono ciò che sono soltanto in conformità ed in virtù di questo principio. Hume fu il primo a cui venne in mente di domandare donde mai questa legge della causalità avesse la sua autorità, e di pretenderne le credenziali. Il suo risultato, che la causalità non sia altro che *successione nel tempo* delle cose e degli avvenimenti, percepita empiricamente e divenutaci abituale, è conosciuto. Ognuno sente subito la falsità di tale risultato ed il confutarlo non è neanche difficile. Ma il merito stava nella domanda stessa: essa divenne stimolo e punto di congiunzione delle ricerche profonde di Kant, facendo così sorgere un idealismo più profondo e più fondamentale del precedente il quale nella sua essenza era quello di Berkeley; di un idealismo trascentale da cui nacque in noi la convinzione che il mondo, nel suo complesso, dipende da noi come noi in singolo ne dipendiamo. Giacchè col dimostrare che i principî trascendentali sono tali che col loro mezzo noi possiamo decidere alcun che *a priori*, cioè prima d' ogni esperienza, sulle cose e sulla loro possibilità, egli provò che le cose in sè ed indipendentemente dalla nostra conoscenza non possono essere quali a noi si presentano. La parentela di un tal mondo col sogno apparisce manifesta.

§ 13.

Kant e la sua scuola

Il passo principale di Kant sul principio di ragione si trova nell' opuscolo « Intorno ad una scoperta in seguito alla quale si può prescindere da ogni critica della pura ragione » ed appunto nella prima sezione del medesimo sotto A. Qui Kant insiste sulla distinzione del principio logico (formale) della conoscenza. « Ogni proposizione deve avere la sua ragione » dal principio trascendentale (materiale) « Ogni cosa deve avere la sua causa » polemizzando contro Eberhardt che li volle identificare entrambi. Più oltre in un paragrafo speciale io sottoporrò a critica la sua dimostrazione dell' esistenza *a priori* e della trascendentalità, (che ne è la conseguenza) della legge di causalità; ma prima ne darò io stesso la sola dimostrazione esatta.

Gli svariati compendi di logica che, dopo questi precedenti, ha fornito la scuola kantiana, come p. e. quelli di Hofbauer, di Maas, di Jacob, di Kiesewetter ed altri, determinano adunque abbastanza esattamente la differenza tra ragione della conoscenza e causa. Segnatamente Kiesewetter nella sua logica (vol. I. pag. 16) ce la dà in modo soddisfacente coi seguenti termini: « La ragione logica (ragione della conoscenza) non è da scambiarsi con quella reale (causa). Il principio della ragione sufficiente appartiene alla logica, il principio della causalità alla metafisica (pag. 60) quella è principio fondamentale del pensiero, questa dell' esperienza. La causa si riferisce alle cose reali, la ragione logica alle rappresentazioni. »

Gli avversari di Kant insistono ancora di più sopra questa distinzione. G. E. Schulze, nella sua Logica § 19 Osserv. I. e e § 63 deplora intorno alla confusione del principio della ragione sufficiente con quella della causalità. Salomon Maimon, nella sua Logica pag. 20-21, si duole che abbiano parlato tanto di ragione sufficiente, senza spiegare che cosa intendano sotto questa espressione e nella prefazione, pag. XXIV. biasima che Kant derivi il principio della causalità dalla forma logica dei giudizi ipotetici.

F. H. Jacobi nelle sue « Lettere intorno alla dottrina di Spinoza » supplemento 7, pag. 414, dice che dalla confusione del concetto della ragione con quello della causa, nasce un errore il quale sarebbe divenuto la sorgente di molte speculazioni false; ed alla sua maniera, egli ne indica anche la distinzione. Del resto si trova anche qui, come d' ordinario nelle sue opere, una vanitosa ciarlataneria di frasi piuttosto che una seria discussione filosofica.

Come finalmente il signor *von Schelling* distingua principio e causa, lo si può vedere dai suoi: « Aforismi per servire di introduzione alla filosofia della natura » § 184, i quali aprono il primo fascicolo del primo volume degli annali di medicina di Marcus *und* Schelling. Là si apprende che la gravità è *principio* e la luce *causa* delle cose — ciò che io allego qui soltanto come un *Curiosum*, chè altrimenti frivoli sproloqui di questa fatta non meritano alcun posto fra le opinioni di pensatori seri ed onesti.

§ 14.

Della dimostrazione del Principio

C'è ancora da far menzione che indarno si è a più riprese tentato di dimostrare il principio della ragione sufficiente in generale, il più delle volte senza determinare esattamente in qual significato lo si prendeva. P. e. Wolf. nell' Ontologia § 70, la quale dimostrazione è ripetuta da Baumgarten nella Metafisica § 20. Sarebbe superflo ripeterla e confutarla anche qui, perchè salta agli occhi di ognuno che essa si fonda sopra un giuoco di parole. Plattner negli Aforismi § 828, Jacob nella Logica e nella Metafisica (pag. 38 1794) hanno tentato altre dimostrazioni nelle quali è facile riconoscere il circolo vizioso. Riguardo alla dimostrazione di Kant si ragionerà in seguito, come si è detto. E poichè io spero di dimostrare con questo trattato le differenti leggi dell' intelligenza delle quali il principio della ragione sufficiente è l' espressione comune, così risulterà da se medesimo che il principio in generale non è dimostrabile e che a tutta quella farragine di dimostrazioni (ad eccezione della kantiana, la quale, come tale non è diretta a provare la validità ma l' apriorità della legge di causalità), si può applicare ciò che dice Aristotile: *λογον ξητουσι ων ουκ εστι λογος αποδειξεως γαρ ασχη ουκ αποδειξεστι.* Metaph. III. 6 *(rationem eorum quaerunt, quorum non est ratio; demonstrationis enim principium non est demonstratio)*, con cui si confronti Analyt. post. 1, 3. Giacchè ogni prova sta nel risalire al noto e se dal noto, qualunque esso sia, dimandiamo sempre la prova, giungeremo alla fine a certi principî che esprimono le Forme e le Leggi e perciò le condizioni di ogni pensiero e di ogni conoscenza e nell' applicazione delle quali consiste appunto ogni pensiero ed ogni conoscenza; di guisa che la certezza altro non è che la concordanza con questi principî e quindi la certezza loro propria non può essere a sua volta posta in evidenza da altri principî. Nel quinto capitolo esaminerò la specie di verità di tali principî.

Oltracciò il voler cercare una prova per il principio di ragione in particolare è un non-senso affatto speciale che ri-

vela mancanza di riflessione. Ogni prova è infatti l' esposizione della ragione di un principio pronunciato, il quale con ciò riceve appunto il predicato di *Vero*. Il principio di ragione è precisamente l' espressione di questa necessità di una ragione per ogni giudizio. Pretendere una prova di questo principio, cioè l' esposizione della sua ragione, equivale all' ammetterlo già come vero; ciò sarebbe anzi fondare tale pretensione su questo presupposto. Si cade così in questo circolo vizioso di esigere una prova del diritto di esigere una prova.

CAPITOLO TERZO

Insufficienza delle esposizioni fatte sin qui ed abbozzo di una nuova

§ 15.

Casi non compresi sotto i significati del principio di ragione che si sono finora esposti

Dal riassunto dato nel precedente capitolo abbiamo come risultato generale che sebbene soltanto gradatamente e con sorprendente ritardo ed anche non senza ricadere spesso in confusioni ed errori, tuttavia si è arrivati a distinguere due modi di applicare il principio della ragione sufficiente; l' uno ai giudizî i quali per essere veri è necessario che abbiano sempre una ragione, l' altro ai mutamenti di oggetti reali che devono avere sempre una causa. In entrambi i casi noi vediamo che il principio della ragione sufficiente ci autorizza a domandare **Perchè**; qualità questa che gli è essenziale. Ma in quelle due relazioni sono egli compresi tutti i casi in cui noi siamo autorizzati a chiedere il *Perchè?* Se io domando: Perchè in questo triangolo i tre lati sono eguali? In tal caso la risposta è questa: Perchè i tre angoli sono eguali

È egli adunque l' uguaglianza degli angoli *causa* dell' uguaglianza dei lati? No, perchè qui non si tratta punto di mutamenti, quindi punto di effetti che devono avere una causa. — È egli dunque un semplice principio della conoscenza? No, perchè l' uguaglianza degli angoli non è soltanto la prova dell' eguaglianza dei lati, la semplice ragione di un giudizio; da puri concetti non si potrebbe giammai comprendere che, quando gli angoli sono eguali, i lati debbano essere parimenti eguali; giacchè nel concetto dell' eguaglianza degli angoli non si trova quello dell' uguaglianza dei lati. Qui dunque non vi è alcuna relazione fra concetti, ossia fra giudizi, sibbene fra lati ed angoli. L' uguaglianza degli angoli non è il principio *immediato* della *conoscenza* dell' uguaglianza dei lati ma solo il principio *mediato*, essendo essa per i lati la ragione di essere quello che sono e nel caso presente di essere eguali; appunto perchè gli angoli sono eguali, i lati devono essere uguali. Qui si trova una relazione necessaria fra angoli e lati, non immediatamente una relazione necessaria fra giudizi. — Oppure ancora, se io domando perchè si dice: *infecta facta*, ma giammai *facta infecta fieri possunt;* vale a dire, perchè propriamente il passato è irrevocabile ed il futuro immancabile? ecco che non si può dimostrare neppure questo colla pura logica, mediante semplici concetti. E molto meno può essere qui questione di causalità; giacchè questa governa soltanto gli *avvenimenti* nel tempo non mai il tempo medesimo. Ma l' ora attuale non ha già precipitato quella trascorsa nell' abisso senza fondo del passato ed annientata per sempre, mediante la causalità; sibbene immediatamente, col semplice trovarsi presente essa stessa; la cui apparizione del resto non poteva mancare. Questo per via di semplici concetti non è possibile nè comprendere nè spiegare; invece noi lo riconosciamo immediatamente e per intuizione; appunto come destra e sinistra e ciò che ne dipende p. e. perchè il guanto sinistro non si adatti alla mano destra.

Poichè dunque non tutti i casi nei quali il principio della ragione sufficiente trova la sua applicazione, possono ricondursi a quella di principio logico e di conseguenza od a quello di causa ed effetto, convien dire che in questa classificazione non

si tenne conto come dovevasi della legge di specificazione. Tuttavia la legge di omogeneità ci obbliga a supporre che quei casi non possono variare all' infinito, ma che si deve poterli ricondurre ad un certo numero di specie. Prima dunque ch' io tenti questa classificazione è necessario stabilire il carattere speciale che appartiene in *proprio*, in tutti i casi, al principio della ragione sufficiente; poichè fa d' uopo fissare sempre il concetto del genere prima di quello della specie.

§ 16.

La radice del principio della ragione sufficiente

La nostra facoltà di conoscere che si manifesta come sensibilità esterna ed interna, (receptivität), come intelletto e come ragione, si decompone in soggetto ed oggetto, e non contiene nulla all' infuori di questo. Essere oggetto per il soggetto ed essere nostra rappresentazione è la stessa cosa. Tutte le nostre rappresentazioni sono oggetti del soggetto e tutti gli oggetti del soggetto sono nostre rappresentazioni. Ora poi si trova che tutte le nostre rappresentazioni stanno fra loro in un nesso legittimo e che si può determinare a priori, per quanto concerne la forma, in virtù del quale niente d' isolato e d' indipendente nulla d' unico o di slegato può divenire nostro oggetto. Ed il principio della ragione sufficiente, preso nella sua generalità, esprime appunto questo nesso. Sebbene questo nesso, come possiamo già dedurre da quanto si è detto finora, rivesta forme diverse secondo la diversità di specie degli oggetti, che il principio di ragione esprime allora a sua volta con differenti denominazioni, tuttavia questo nesso, ripeto, conserva sempre ciò che è comune a tutte queste forme e ciò che afferma il nostro principio preso nel suo senso generale ed astratto. Ciò che ho chiamato la radice del principio della ragione sufficiente sono adunque queste relazioni che ne formano la base e che in seguito esporremo in modo più particolareggiato. Prendendole in più accurato esame ed in conformità alle leggi di omogeneità e di specificazione, vedremo che si dividono in parecchie specie molto distinte le une dalle altre il cui numero si può ridurre a *quattro* corri-

spondente alle quattro classi nelle quali rientra tutto ciò che per noi può divenire oggetto; quindi ogni nostra rappresentazione. Queste sono esposte e trattate nei quattro più prossimi capitoli.

Noi vedremo che in ciascuna di queste classi il principio della ragione sufficiente si presenta sotto un aspetto diverso, ma in pari tempo lo vedremo manifestarsi sempre identico a se stesso e come germogliato dalla radice testè indicata, in quanto ammette sempre l' espressione esposta al principio di questo paragrafo.

CAPITOLO QUARTO

Intorno alla prima classe di oggetti per il soggetto e la forma che in essa assume il principio della ragione sufficiente

§ 17.

Esposizione generale di questa classe di oggetti

La prima classe di oggetti possibili alla nostra facoltà rappresentativa, è quella delle rappresentazioni *intuitive*, *complete*, *empiriche*. Esse sono *intuitive* in contrapposto a quelle puramente pensate, ossia ai concetti astratti; *complete* in quanto esse, secondo la distinzione di Kant, contengono non soltanto la parte formale, ma anche quella materiale dei fenomeni; *empiriche* sia perchè esse non risultano da una semplice concatenazione di pensieri, ma traggono la loro origine da un' eccitamento del nostro organismo, al quale esse rimandano sempre per la verifica della loro realtà, sia perchè in conformità alle leggi dello spazio, del tempo e della causalità unite assieme, esse sono annodate a quel complesso senza principio e senza fine, che costituisce la nostra *realtà empirica*. Ma, siccome la realtà empirica, giusta quanto risulta dalle dottrine di Kant, non priva queste rappresentazioni del loro carattere di *idealità trascendentale*, così noi non le consideriamo qui, dove si tratta degli elementi formali della conoscenza, che nella loro qualità di rappresentazioni.

§ 18.

Schema di un analisi trascendentale della Realtà empirica

Le forme di queste rappresentazioni sono quelle del senso esterno ed interno, *spazio e tempo*. Ma questi sono *percettibili* soltanto quando sono *riempiti*. La loro *percettibilità è la materia* sulla quale io ritornerò più innanzi ed anche nel § 21.

Se il tempo fosse la forma generale di queste rappresentazioni, non si darebbe alcun *esistenza simultanea* e perciò nulla di *permanente* e nessuna *durata*. Giacchè il tempo viene percepito solo in quanto è riempito, e la sua continuità solo in quanto varia ciò che lo riempie. La permanenza di un oggetto non può dunque essere riconosciuta se non per il fatto del contrasto che presenta il mutamento di altri oggetti coesistenti. Ma la rappresentazione della *coesistenza* non è possibile nel semplice *tempo*, ed è invece condizionata per l' altrà metà dalla rappresentazione dello *spazio;* perchè nel semplice tempo tutto è *successione* mentre nello spazio non si tratta che di *juxtaposizione*, quindi la rappresentazione sorge soltanto dall' unione dello spazio e del tempo.

Se, d' altra parte, lo spazio fosse la sola forma delle rappresentazioni di questa classe, in tal caso non vi sarebbero *mutamenti*, giacchè mutamento ovvero variazione, è *successione* di stati e *successione* non è possibile che nel *tempo*. Per cui il tempo si può anche definire la possibilità di destinazioni opposte della medesima cosa.

Noi vediamo adunque che tutte e due le forme delle rappresentazioni empiriche sebbene, come è noto, abbiano di comune la divisibilità e l' estensibilità all' infinito, tuttavia sono radicalmente diverse in questo, che ciò che in *una* è essenziale non ha nell' *altra* alcun significato; la *juxtaposizione* non ha alcun significato nel tempo, la *successione* nessuno nello spazio. Nondimeno le rappresentazioni empiriche, che costituiscono l' insieme normale della realtà, si manifestano sempre sotto le due forme; anzi l' *intima unione* di tutte e due è la condizione della realtà, che ne deriva quasi come un prodotto deriva dai suoi

fattori. Ciò che realizza questa *unione* è l' intelletto il quale mediante la funzione a lui propria, collega quelle forme eterogenee della sensibilità in guisa che dal loro reciproco compenetrarsi, quantunque appunto solo per lui stesso, ne risulta la *realtà empirica* come una rappresentazione collettiva che costituisce un tutto con confini però indeterminati, collegata e mantenuta insieme dalle forme del principio di ragione, del quale insieme sono parte tutte le singole rappresentazioni di questa classe ed in lui, secondo leggi fisse ed a noi cognite *a priori*, prendono il loro posto, nel quale in conseguenza, un numero illimitato di oggetti esiste *simultaneamente* perchè in lui, nonostante l' impossibilità di arrestare il corso del tempo, la sostanza, cioè la materia, vi è permanente e nonostante la rigida immobilità dello spazio, gli stati della materia si mutano; in una parola, in questo complesso è contenuto per noi tutt' intero il mondo oggettivo e reale.

Il lettore che s' interessa della questione troverà nella mia opera: « Il mondo quale volontà e quale rappresentazione » un lavoro completo su questa analisi della realtà empirica della quale non dò qui che un abbozzo; ivi egli vedrà in tutti i suoi particolari il modo con cui l' intelletto, in virtù delle sue funzioni, giunse a realizzare questa unione ed a crearsi con ciò il mondo dell' esperienza. Le tavole delle « *Pradicabilia a priori* dello spazio, del tempo e della materia » annesse al 4. capitolo del 2. volume e che io raccomando alla sua attenta osservazione, gli saranno di potente aiuto; giacchè da esse in ispecial modo si fa manifesto come le antitesi dello spazio e del tempo si concilino nella materia che si presenta quale loro prodotto sotto la forma della causalità.

La funzione dell' intelletto, che forma la base della realtà empirica, avrà tosto la sua ampia esposizione; soltanto occorre prima, con un paio di discussioni incidentali, rimuovere i più prossimi ostacoli che potrebbe trovare l' idealismo radicale che qui professo.

§ 19.

Presenza immediata delle Rappresentazioni

Ma poichè, malgrado questa unione delle forme del senso interno ed esterno, effettuata dall' intelletto per la rappresentazione della materia e con ciò di un mondo esteriore permanente, tuttavia il soggetto riconosce *immediatamente* soltanto per via del senso interno, essendo il senso esterno anche lui oggetto del senso interno, e questo percepisce di nuovo le percezioni di quello, il soggetto quindi, in riguardo all' *immediata presenza* delle rappresentazioni nella sua coscienza resta sottoposto solo alle condizioni del tempo, quale forma del senso interno; (1) così non gli può essere presente in una volta che una sola rappresentazione chiara, per quanto essa possa risultare anche molto complessa. Le rappresentazioni sono *presenti immediatamente* vuol dire: che esse non vengono riconosciute soltanto dall' unione dello spazio e del tempo, per via di che ne risulta la rappresentazione complessiva della realtà empirica operata dall' intelletto (il quale, come vedremo tosto, è una facoltà intuitiva), ma che esse vengono riconosciute altresì come rappresentazioni del senso interno nel solo tempo e precisamente sul punto neutro fra le due direzioni opposte di esso, il quale punto si chiama *il presente*. La condizione accennata nel precedente paragrafo per la presenza immediata di una rappresentazione di questa classe, è la sua azione causale sui nostri sensi e con ciò sul nostro corpo, il quale appartiene agli oggetti di questa classe ed è perciò sottoposto egli pure alla legge di causalità che noi presto discuteremo. Poichè per questa ragione il soggetto, tanto secondo le leggi del mondo interno che di quello esterno, non può fermarsi su quell' unica rappresentazione, e d' altra parte nel solo tempo non vi può essere contemporaneità, così quella rappresentazione sparirà incessantemente, soppiantata da altra, secondo un ordine di cose non determinabile *a priori* ma dipendente da circostanze delle quali faremo tosto menzione.

(1) Confrontate la Critica della pura Ragione « Dottrine Elementari, sez. II, conclusione a. d. Berg. » b. u c. della I. edizione pag. 33, della 5. pag. 49.

Che oltre a ciò, la fantasia ed il sogno riproducano la presenza immediata delle rappresentazioni, questo è un fatto conosciuto, la cui discussione però non entra qui, sì bene nella psicologia empirica. Ma poichè nonostante questa instabilità e separazione delle rappresentazioni rispetto alla loro presenza immediata nella coscienza del soggetto, questo conserva tuttavia, mediante la funzione dell' intelletto, la rappresentazione di un complesso della realtà che comprende tutto, come io l' ho sopra descritta, così in riguardo a questa antitesi si sono considerate le rappresentazioni come di natura affatto differente secondo che appartengono a quel complesso, o sono immediatamente presenti nella coscienza e le hanno chiamate nel primo caso *oggetti reali* e nel secondo rappresentazioni soltanto *κατ' εξοχην*. Questa teoria, che è quello comune, si chiama, come è noto, *Realismo*. Al realismo la filosofia moderna ha contrapposto l' *Idealismo* che poi ha sempre più guadagnato terreno. Sostenuto dapprima da Malebranche e Berkeley fu indi portato da Kant alla potenzialità di idealismo trascendentale, il quale rende intellegibile la coesistenza della realtà empirica e dell' idealità trascendentale delle cose e conformemente a ciò Kant, nella Critica della ragione pura, si esprime fra l' altro così: « Sotto la denominazione di idealismo trascendentale di tutti i fenomeni, io intendo la dottrina secondo la quale noi li consideriamo tutti indistintamente come semplici rappresentazioni e non come cose in se stesse ». E più oltre, nella nota: « Lo spazio stesso non è altro che rappresentazione, in conseguenza ciò che in esso si trova, deve essere contenuto nella rappresentazione, e nello spazio non v' è altro se non ciò che è in esso effettivamente rappresentato ». (Critica al 4° paralogismo della psicologia trascendentale pag. 369 e 375 della prima edizione). Infine nella nota aggiunta a questo capitolo è detto: « Se io sopprimo il soggetto pensante, deve scomparire di botto l' intero mondo corporeo, il quale altro non è che il fenomeno per la sensibilità del nostro soggetto ed una specie di rappresentazione per esso ». Nell' India l' idealismo, sì per il Bramanesimo come per il Buddismo è anzi il dogma della religione popolare; non è che in Europa ed in conseguenza dei principî essenzialmente

ed assolutamente realisti del giudaismo, che questo sistema viene considerato come un paradosso. Ma il Realismo perde di vista che la così detta esistenza di questi oggetti reali, *altro assolutamente non è che uno stato di rappresentazione:* κατ' εντελεχειαν e se si persiste a non chiamare stato di rappresentazione che la presenza immediata nella coscienza del soggetto, essa non è altro che la possibilità del fatto di essere rappresentati κατα δυναμιν: esso dimentica pure che l' oggetto quando si prescinda dalla sua relazione col soggetto, cessa di essere oggetto e che ove gli si tolga questa relazione, o se ne faccia astrazione, si sopprime senz' altro ogni esistenza oggettiva. Leibnitz che sentiva benissimo come la condizione necessaria di essere dell' oggetto fosse il soggetto, ma che però non riescì a liberarsi dal pensiero di un' esistenza in sè degli oggetti, indipendentemente dalle loro relazioni col soggetto, vale a dire indipendentemente dal fatto di *essere rappresentati*, ammise dapprima un mondo in sè degli oggetti, precisamente eguale al mondo delle percezioni, e che si muove parallelamente e di pari passo col medesimo, il quale però non era collegato a quello direttamente ma solo esteriormente mediante una *harmonia praestabilita;* — evidentemente la cosa più superflua di questo mondo, perchè nemmeno esso può essere percepito, ed il mondo della rappresentazione, identico all'altro, continua egualmente e senza di lui la sua marcia. Ma quando poi volle meglio determinare l' essenza di questi oggetti esistenti in sè oggettivademente, egli si trovò nella necessità di dichiarare soggetti (monadi) gli oggetti in sè, dando con ciò stesso la prova più parlante che la nostra coscienza, in quanto è semplicemente conoscente e quindi entro la sfera limitata dell' intelletto, cioè dell' apparecchio per il mondo delle percezioni, nulla altro può rinvenire che un soggetto ed un oggetto, un essere che percepisce ed una percezione, ed in conseguenza che quando in un oggetto abbiamo fatto astrazione della sua qualità di oggetto (dal fatto per esso di essere percepito-*vorgestelltwerden)* cioè, quando sopprimiamo un oggetto come tale e vogliamo metterci qualche cosa, non possiamo trovare che *il soggetto.* Se viceversa facciamo astrazione della qualità del soggetto e tuttavia

non vogliamo restare senza niente, allora si presenta il caso opposto che dà origine al *Materialismo*.

Spinoza sebbene non fosse arrivato al netto della cosa e che perciò non ne avesse concetti chiari, tuttavia egli aveva ben compreso la relazione fra oggetto e soggetto come necessaria e talmente essenziale da escludere ogni possibilità di pensarli senza di essa e perciò li ha rappresentati come una identità del principio conoscente e dell' essere esteso nell'unica sostanza esistente.

.....

NOTA — In occasione dell' importante discussione di questo paragrafo, faccio osservare che quando io, in seguito per ragione di brevità e di più facile intelligenza, mi servirò dell' espressione *oggetti reali*, non si dovrà intendere altro che le rappresentazioni intuitive annodate in un complesso per formare la realtà empirica, la quale in se stessa resta sempre ideale.

§ 20.

Principio della ragione sufficiente del « Divenire »

Nella classe oramai esposta di oggetti per il soggetto, il principio della ragione sufficiente si presenta quale *legge di causalità*, e come tale io la chiamo il *principio della ragione sufficiente del divenire, principium rationis sufficientis fiendi.* Tutti gli oggetti che si manifestano nella rappresentazione formante l' insieme della realtà sperimentale, sono collegati fra loro, per ciò che riguarda il loro passaggio successivo da uno stato all' altro e per conseguenza nella direzione del corso del tempo, dalla legge di causalità che è la seguente: Quando uno o più oggetti passano ad un nuovo stato, questo deve essere stato preceduto da un altro, al quale esso segue regolarmente e cioè tutte le volte che il primo esiste. Un tale *seguire, succedere* si chiama *conseguenza, successione*, ed il primo stato è la *causa*, il secondo l' *effetto*. Se, p. e. un corpo si accende, allora questo stato di combustione deve essere stato preceduto da uno stato: 1. di affinità per l' ossigeno; 2. di contatto coll' ossigeno; 3. di una temperatura determinata. E siccome la combustione deve avvenire immediatamente al presentarsi di tale stato, mentre non è invece avvenuta che in questo mo-

mento, così fa duopo inferire che questo stato non può essere stato sempre esistente, ma siasi prodotto solo in questo stesso istante. Questa produzione di uno stato si chiama un *cambiamento*. Per cui la legge di causalità si riferisce esclusivamente ai *cambiamenti* e non ha da fare che con essi. Ogni *effetto*, al momento in cui si produce, è un *cambiamento*, e, per ciò appunto che non si è prodotto prima, ci fa infallantemente risalire ad un altro *cambiamento* che l' ha preceduto e che è *causa* in rapporto al primo: ma questo secondo *cambiamento*, in rapporto ad un terzo, dal quale deve essere stato esso pure necessariamente preceduto, si chiama a sua volta *effetto*. Questa è la catena della causalità, essa è necessariamente senza principio. Per la qual cosa adunque, ogni nuovo stato deve risultare da un cambiamento precedente, p. e. nel nostro caso sopra mentovato, coll' aggiunta di calorico libero al corpo, dovette succedere un aumento di temperatura; tale aggiunta di calorico libero è condizionata alla sua volta da un cambiamento precedente, p. e. dalla riflessione dei raggi solari a mezzo di uno specchio ustorio, ed essa per avventura dal dileguarsi di una nube dalla direzione del Sole, la nube dal vento, questo dalla densità ineguale dell' aria, questo da altri stati e così all' *infinitum*. Che quando uno stato, per essere condizione che dà origine ad uno stato nuovo, racchiude tutti i determinanti meno *uno*, vogliasi chiamare quest' *uno*, quando effettivamente si presenta, la causa *κατ' εξοχην*, è certamente giusto, in quanto si tien conto che esso è l' ultimo cambiamento, e che qui è realmente decisivo. Ma prescindendo da ciò e volendo fissare la condizione causale delle cose in generale, allora un determinante per il solo fatto che fu l' ultimo a presentarsi non ha alcuna superiorità sugli altri. Così, nell' esempio addotto, lo scomparire della nube si può ben chiamarsi la causa della combustione, perchè ebbe luogo dopo che lo specchio venne diretto verso l' oggetto; ma quest' operazione avrebbe potuto effettuarsi dopo il passaggio della nube e così dicasi pure dell' accesso dell' ossigeno; sono adunque codeste e consimili fortuite determinazioni del tempo che devono decidere a questo riguardo quale sia la causa. Invece, esaminando meglio la cosa, troveremo che lo *stato tutto*

intero è la causa del susseguente, per cui in sostanza è indifferente in quale ordine di tempo sia avvenuta l' unione delle condizioni determinanti. In questo o quel caso speciale adunque si può bensì chiamare causa l' ultima circostanza determinante di uno stato, in quanto essa viene a completare il numero delle condizioni richieste, ed in conseguenza è la sua presenza che determina nel caso dato il cambiamento decisivo; ma quando si esamina il caso nel suo complesso si troverà essere la *stato completo* quello che produce il fenomeno dello stato susseguente, e perciò solo esso deve essere considerato come la causa *κατ' εξοχην*. Le diverse circostanze determinanti, che prese insieme completano e costituiscono la causa, possono ben chiamarsi i *momenti* della causa, ovvero anche le *condizioni;* la *causa* dunque può decomporsi in *condizioni.* Invece si è completamente nel falso quando si chiama causa non lo stato ma l' oggetto, p. e. nel caso allegato, alcuni chiamerebbero lo specchio ustorio causa dell' accensione, altri la nube, il Sole, l' ossigeno e così via, arbitrariamente e senza regola. Ma è assurdo il dire che un oggetto è causa di un' altro: prima di tutto perchè gli oggetti non contengono soltanto la forma e la qualità, ma eziandio la *materia*, la quale nè si crea nè si distrugge; e poi perchè la legge di causalità si riferisce esclusivamente ai *cambiamenti;* vale a dire alla comparsa e cessazione degli stati nel tempo, dove essa regola quei rapporti in virtù dei quali, quello che viene prima si chiama *causa*, quello che viene dopo *effetto*, e il loro collegamento necessario si chiama la *successione.*

Qui rimando il lettore pensante agli schiarimenti che io ho fornito nel « *Mondo quale volontà e quale Rappresentazione* » vol. 2. cap. 4 e specialmente a pag. 42 e seg. (1) Imperciocchè egli è di somma importanza lo avere concetti ben determinati e perfettamente netti intorno al significato vero e proprio della legge di causalità, come pure intorno alla sua precisa portata. Importa quindi che prima d' ogni altra cosa si conosca chiaramente che la legge di causalità si riferisce solo ed esclusivamente ai *cambiamenti* di stati materiali ed a niente altro

(1) N. B. I rimandi si riferiscono sempre all' edizione tedesca. *Reclam.* (*nota del traduttore*).

assolutamente, in modo che essa non possa mai essere invocata là dove di ben *altro* si tratta. Essa è la norma dei mutamenti negli oggetti dell' esperienza esteriore che avvengano nel tempo; ma questi oggetti restano sempre materiali Ciascun cambiamento non può manifestarsi se un altro, determinato da una regola, non l' abbia preceduto; ma allora esso avviene necessariamente; questa necessità è il nesso causale.

Sebbene, come si vede, la legge di causalità sia così semplice, tuttavia noi troviamo nei trattati di filosofia, dai più antichi ai più recenti, che essa viene espressa in guisa ben diversa, più astratta ed in conseguenza concepita in termini più larghi ed indeterminati. Infatti secondo quei trattati causa si chiamerebbe ciò per cui mezzo un' altra cosa ottiene l' esistenza oppure ciò che produce un' altra cosa o la rende reale, e molte altre cose somiglianti; Wolf p. e. dice: *causa est principium, a quo existentia, sive actualitas, entis alterius dependet;* mentre in fatto di causalità non si tratta che di cangiamenti nella forma della materia indistruttibile ed increata; nascere, giungere all' esistenza, è un' impossibilità per ciò che in precedenza non ha mai esistito. L' oscurità del pensiero può ben essere la colpa precipua di questi modi tradizionali, troppo larghi, obliqui, falsi di comprendere il rapporto di causalità, ma indubbiamente quà e là si trova ficcato dentro in parte anche lo scopo interessato, e cioè, il teologico, già occhieggiante da lungi con la dimostrazione cosmologica, il quale per compiacerla è pronto a falsificare persino le verità trascendentali *a priori*, (questo latte materno dell' umano intelletto). E questo ve lo spiattella davanti agli occhi e nel modo più lampante, il libro di Tommaso Brown. *On the relation of cause and effect,* il quale conta la bellezza di 460 pagine e già nel 1835 ebbe l' alta soddisfazione di vedere la sua quarta edizione e dipoi altre parecchie, e dove, se voi passate sopra alla faticosa prolissità ed al tono cattedratico, non troverete che tratti male il suo argomento. Ora, questo inglese riconosce perfettamente che sono sempre **cambiamenti** quelli di cui si occupa la legge di causalità e che perciò ogni effetto è un *cambiamento;* ma che la causa sia parimenti un

cambiamento, da cui risulta che l' intera operazione è un nesso non interrotto di *cambiamenti* che si succedono nel tempo — questo non vuol mica confessare francamente, quantunque non possa darsi gli sia sfuggito; ed invece, con suprema imperizia chiama sempre causa un *oggetto*, oppure anche una *sostanza precedente* al cambiamento, e con questa espressione completamente falsa che gli guasta dappertutto i suoi ragionamenti, egli si contorce e si tormenta penosamente per tutto intero il suo lungo libro, lottando contro ciò che egli sa essere la verità e contro la sua *coscienza* e questo unicamente per non creare ostacoli, se mai un giorno egli od altri volessero portare in campo la prova cosmologica — come deve trovarsi a mal partito una verità, se fin da lontano ho bisogno le sia sgombrata la via con simili tranelli.

Ma che cosa hanno fatto dal canto loro i nostri professori di filosofia, buoni, onesti, che stimano sopra ogni altra cosa l' ingegno e la verità, per la loro così preziosa dimostrazione cosmologica, dopo che Kant nella Critica della Ragione, le aggiustò il colpo mortale? Un buon consiglio sarebbe valso tant' oro perchè (lo sanno bene queste brave persone, ancorchè non lo dicano) *causa prima* è una *contradictio in adjecto:* tanto quanto *causa sui;* sebbene la prima espressione venga usata molto più di frequente che la seconda e si costumi anche spesso a prenderla proprio sul serio e pronunciarla con aria d' importanza; anzi taluni, ed in modo speciale gl' inglesi **Reverends** stralunano per sino gli occhi in maniera veramente edificante quando pronunciano con enfasi e con emozione *the first cause*, — questa *contradictio in adiectio.* Ei lo sanno bene, che una causa prima è a dirittura così impossibile a pensarsi come pensare il luogo dove finisce lo spazio, oppure l' istante in cui cominciò il tempo. Giacchè ogni causa è un *cambiamento* e quando si verifica si è costretti necessariamente a domandare del cambiamento precedente in virtù del quale *esso* è stato prodotto e così in *infinitum* in *infinitum.* E non si può concepire nemmeno un primo stato della materia, dal quale siano poi derivati tutti gli altri, dal momento che il primo più non esiste. Poichè se esso fosse stato in sè la loro causa, anch' essi avreb-

bero dovuto esistere infinitamente prima e l' attuale non soltanto in questo istante. Se al contrario esso non cominci a divenir causale che in un dato momento, fa d' uopo che in questo momento qualche cosa sia sopravvenuto per *cangiarlo*, per farlo uscire dallo stato di quiete; ed allora è sopraggiunto qualche cosa della quale noi dobbiamo chiedere tosto la causa, e cioè il cambiamento che ha prodotto quest' altro cambiamento ed in tal caso ci troviamo di bel nuovo sulla scala delle cause che la legge inesorabile della causalità ci costringe a salire sempre più in alto sempre più alto — *in infinitum in infinitum*. (I messeri avranno forse l' impudenza di venirmi a parlare di un' origine della materia magari del niente? Più oltre v' hanno corollari per servirli di barba e di parrucca). La legge di causalità adunque non è così compiacente da permettere che si faccia di essa come di un fiaccheraio, che quando si è giunti dove si voleva, lo si rimanda a casa. Essa rassomiglia piuttosto alla scopa animata dal mago apprendista di Goethe, la quale una volta messa in attività, non cessa più di correre e attingere acqua, di guisa che soltanto l' intervento dello stregone maestro è in grado di farla rientrare nello stato di quiete. Ma i signori, tutti e singoli non sono maestri stregoni nè punto nè poco. Che cosa hanno fatto codesti nobili e sinceri amici della verità; essi che stanno aspettando il merito solo nella loro classe per proclamarlo al mondo appena si presenta, essi che quando un' altro è in realtà ciò che essi non sono che in apparenza, ben lungi dal tentare di soffocare i suoi lavori con un silenzio maligno seppellendolo vigliaccamente nel secreto si fanno tosto araldi de' suoi meriti — sì infallantemente, tanto infallantemente quanto è vero che chi è nelle tenebre ama la luce sopra ogni altra cosa. Che cosa hanno essi dunque fatto per la loro vecchia amica, per la loro dimostrazione cosmologica duramente angustiata, anzi già supina al suolo? — Oh essi hanno escogitato un' astuzia molto fina! « Amica » le hanno detto, « per te la va male, molto male, dopo il tuo fatale incontro con quel vecchio caparbio di Königsberg; così male — come per le tue consorelle l' ontologica e la fisico-teologica. Ma sta di buon animo che noi non ti abbandoneremo

per questo (tu sai bene che noi siamo pagati a ciò); però — eh! non c' è altra via, — bisogna che tu cambi nome ed abito, perchè se ti chiamiamo col tuo nome, se la svignamo tutti e quanti. Incognita noi ti vogliamo pigliare sotto il braccio e ricondurre in mezzo alla gente, hai inteso, incognita: la cosa va! Innanzi tratto dunque il tuo soggetto porterà d' ora in poi il nome di « Assoluto » questo suona strano, dignitoso ed elevato — e fin dove si possa arrivare in Germania facendo il gradasso, noi lo sappiamo meglio di tutti; qua ognuno ne afferra subito il senso per aria e se ne tiene e fa il saputo. Ma tu stessa però devi presentarti travestita sotto la forma di un entimema. Lascia perciò bravamente a casa tutti i tuoi prosilogismi e tutte le tue premesse coi quali sei solita a trascinarci su su per la lunga tua scala. Si sa bene oggidì che tutto ciò non ha alcun fondamento. Invece come un uomo di poche parole che sa presentarsi con fierezza, ardire, dignità, tu raggiungi la meta con un salto « l' Assoluto » scrivi (e noi con te) « *questo* deve ben *esistere*, corpo del demonio, altrimenti non c' è più niente in questo mondo! » (ed in così dire dà giù un forte pugno sul tavolo). Ma donde è capitato costui? « che domanda sciocca; non ho io detto ch' egli è l' assoluto? » — La baracca va, la baracca va, per mia fe', la va, la va! I tedeschi sono abituati a pigliare le parole per concetti, noi li abbiamo addestrati a ciò fin dalla giovinezza — guarda soltanto le hegelianate, che cosa sono esse altro se non vuote, vane, e per sopramercato anche nauseanti filastrocche? E tuttavia come fu splendida la carriera di questa filosofica creatura ministeriale! A ciò bastò che alcuni vili camerati intonassero il gloria del cattivo filosofastro e la loro voce trovò nelle vuote caverne di mille teste imbecilli un' eco che ancor risuona e si propaga: vedi; in questo modo, una testa ordinaria, anzi un volgare ciarlatano si è trasformato in un grande filosofo! Coraggio adunque. Oltracciò hai a tener conto che noi, amici e protettori, ti asseconderemo per altre vie; sai bene che noi non possiamo vivere senza di te. Ha il vecchio critico di Königsberg, criticata la ragione e tarpatone le ali — Va benone! e noi inventiamo una nuova ragione, una ragione intorno a cui nessuno

al mondo ha sentito parlare fino ad ora, una ragione che non pensa già ma *intuisce*, intuisce idee (parola che fa rumore e che sembra creata a posta per mistificare,) in corpo ed anima; oppure che *intende*, intende immediatamente ciò che tu e gli altri vorrebbero prima dimostrare, oppure — appo coloro, cioè, che accordano poco, ma si accontentano anche di poco — che l' *indovina!* Concetti popolari inoculati in tenera età, noi li spacceremo così per ispirazioni immediate di questa nostra nuova ragione, il che vuol dire propriamente, ispirazioni dall' alto. E la vecchia, la stracriticata ragione, noi la degradiamo, la chiamiamo intelletto e la mandiamo a passeggio. Ma l' intelletto vero e proprio? Che cosa importa a noi, per tutti i diavoli, del vero e proprio intelletto? — Tu ridi d' incredulità ma noi conosciamo il nostro pubblico e gli *harum horum* che abbiamo qui sui banchi davanti a noi. Sai bene che Bacone da Verulamio ha già detto: « Nelle Università la gioventù impara a credere » È da noi che possono imparare qualche cosa di buono! noi abbiamo una ricca provvigione di articoli di fede. — E se per avventura ti volesse cogliere la timidezza, tu non hai a fare altro che rammentarti che sei in Germania, dove si è potuto fare ciò che sarebbe stato impossibile in qualunque altro paese; dove, cioè, si è potuto strombazzare ai quattro venti per una grande mente ed un profondo pensatore, un filosofastro insipido, ignorante, uno schiccheratore di insensatezze, il quale con vuote e mai più udite filastrocche, ha potuto disorganizzare le teste da cima fondo e per sempre! io intendo parlare del nostro caro Hegel; e non solo si è potuto fare questo impunemente e senza venir scherniti, ma essi ci credono veramente, ci credono già da 30 anni a tutto il giorno d' oggi. — Se noi colla tua assistenza riesciamo ad avere questo assoluto a dispetto di Kant e della sua Critica, in tal caso noi siamo salvi. — Allora filosoferemo dall' alto in basso e, mediante le deduzioni più disparate e simili fra loro soltanto per la noia tormentosa che ingenerano, noi ne caviamo fuori il mondo; si capisce che chiameremo questo il Finito, quello l' Infinito — ciò che offre una gradevole variazione in questo affastellamento di parole — e, in generale, di-

scorreremo sempre soltanto di Dio, esplicheremo come, perchè, a quale scopo, per quale causa, mediante quale processo volontario od involontario egli ha fatto, oppure partorito il mondo se egli si trova al di fuori o al di dentro ecc. ecc.; come se la filosofia fosse teologia e si avesse per il capo d' istruirci non intorno al mondo, ma intorno a Dio ».

La dimostrazione cosmologica adunque, a cui è dedicato quell' apostrofe, e colla quale noi qui ci occupiamo, consiste propriamente nell' affermare che il principio della ragione sufficiente del divenire, ossia la legge di causalità, conduce necessariamente ad un pensiero dal quale viene soppressa essa medesima e dichiarata per frivola e nulla. Perchè alla causa prima (assoluto) non si giunge che percorrendo, per risalire dall' effetto alla causa, una serie di una lunghezza arbitraria, ma fermarsi alla causa prima è impossibile senza annullare il principio di ragione.

Dopo d' aver qui dimostrato con brevità e chiarezza la nullità della prova cosmologica, come feci nel secondo capitolo per l' ontologica, il lettore che s' interessa dell' argomento, desidererà forse che io gli dia i necessari schiarimenti anche intorno alla prova fisico teologica, la quale si presenta con maggiore parvenza delle altre due. Ma non è questo veramente il suo posto; perchè il suo oggetto appartiene ad una parte della filosofia completamente diversa. Per cui, riguardo ad essa io rimando anzitutto a Kant, tanto nella Critica della pura Ragione quanto, *ex professo*, nella Critica del giudizio, indi, a completare il suo metodo prettamente negativo, al mio metodo positivo esposto in « Volontà nella Natura », scritto questo piccolo per dimensione, ma ricco ed importante pel contenuto. Il lettore invece che non prende interesse, può tramandare intatto ai suoi nipoti tanto questo quanto tutti gli altri miei scritti. A me poco importa, chè io non sono qui per una generazione ma per molte.

Poichè, come io dimostrerò nel prossimo paragrafo, la legge di causalità è a noi cognita *a priori*, e perciò trascendentale ed applicabile ad ogni e qualunque possibile esperienza, senza eccezioni di sorta, e siccome essa stabilisce inoltre che ad uno stato determinato e relativamente primo, debba seguire un

secondo parimenti determinato secondo una regola; vale a dire, in ogni tempo; così la relazione fra causa ed effetto è una di quelle necessarie; in conseguenza la legge di causalità giustifica i giudizi ipotetici e perciò si presenta sotto una forma del principio della ragione sufficiente, sul quale si devono appoggiare tutti i giudizi ipotetici e basarsi ogni *necessità;* come sarà dimostrato in seguito.

Io chiamo questo forma del nostro principio, il principio della ragione sufficiente del *Divenire*, perchè la sua applicazione presuppone sempre un mutamento, il sottentrare cioè di un nuovo stato, quindi un *Divenire.* Ciò che la caratterizza inoltre essenzialmente si è che la causa, in ordine di tempo, precede sempre l' effetto e solo da questo si viene a conoscere fin dall' origine, quale dei due stati collegati mediante il nesso causale, sia la causa e quale l' effetto. Viceversa si danno dei casi in cui il nesso causale ci è bensì noto in virtù di esperienze precedenti, ma la successione degli stati avviene così rapidamente, da sfuggire alla nostra percezione; in tali casi noi concludiamo tuttavia con piena sicurezza dalla causalità alla successione, p. e. che l' accensione della polvere precede l' esplosione. Intorno a ciò io rimando al « Mondo quale volontà e quale rappresentazione » Vol. 2. Cap. 4. pag. 41. Da questo nesso essenziale della causalità colla successione segue anche che qui il concetto dell' *azione reciproca*, preso rigorosamente, è nullo. Esso infatti presuppone che l' effetto sia di nuovo la causa della sua causa, quindi che il conseguente sia stato in pari tempo l' antecedente. L' insussistenza di questo concetto tanto in uso, io l' ho dimostrata ampiamente nella mia « Critica della filosofia kantiana » che fa seguito in appendice al « Mondo quale volontà e quale rappresentazione » pag. 517-521 della 2. edizione, dove in conseguenza io rimando il lettore. Là si rileverà che gli scrittori, di regola, si servono di quel concetto quando incominciano a non veder più chiaro e di qui la ragione per cui il suo uso è tanto frequente. Già! quando ad uno scrittore mancano i concetti completamente, non v' è nessuna parola così pronta a porsi al suo servizio come « l' azione reciproca » per cui il lettore la può considerare

come una specie di segnale d' allarmi il quale avverte che si è capitati in un luogo dove sotto manca il terreno. Ancora merita di essere notato che questa espressione « azione reciproca » (Wechselwirkung) si trova solo in tedesco e nessun altra lingua possiede un suo equivalente da potersene servire.

Dalla legge di causalità derivano due corollari i quali danno ad essa il loro carattere autentico di cognizioni *a priori* e perciò superiori ad ogni dubbio e non suscettibili di alcuna eccezione; essi sono: quello dell' *inerzia* e quello della *permanenza della sostanza*. Il primo significa che ogni stato di un corpo e perciò tanto la quiete quanto il moto di qualunque specie esso sia, si mantiene inalterato senza alcun aumento o diminuzione, per cui sarebbe costretto a durare per tutta l' eternità ove non sopragiungesse una causa a modificarlo o distruggerlo. Il secondo poi, il quale esprime la sempiternità della materia, risulta da ciò che la legge di causalità si riferisce soltanto agli *stati* dei corpi; vale a dire alla quiete, al moto, alla forma ed alla qualità, presiedendo essa solo alla loro formazione e cessazione nel tempo, e mai al *substrato* di questi stati, al quale appunto per indicare che non ha nè principio nè fine hanno dato il nome di *sostanza*. *La sostanza è permanente;* il che vuol dire che essa non può nè nascere nè perire e che perciò il suo *quantum* non può essere mai aumentato nè diminuito. Che questo da noi si sappia *a priori* ce ne fa testimonianza la coscienza dell' incrollabile certezza colla quale ciascuno che vedendo sparire un corpo dato, sia esso per via di un giuoco di mano oppure per soluzione, combustione, volatilizzazione o per qualsivoglia altro processo; tuttavia egli ritiene fermamente ed in anticipazione che, checchè possa essere avvenuto della *forma*, la sostanza però ossia la *materia* deve trovarsi in qualche luogo tutta quanta; e parimenti che quando si trova davanti a noi un corpo che prima non c' era, o vi deve essere stato portato, oppure deve essersi costituito colla riunione di particelle invisibili, mediante un processo forse di precipitazione, concrezione od altrimenti, ma non può darsi giammai che la sua sostanza (materia) si sia generata dal niente, che ciò implica una completa impossibilità

ed è assolutamente impensabile. La certezza colla quale noi stabiliamo questo in precedenza *(a priori)* scaturisce da ciò che al nostro intelletto manca assolutamente la forma per pensare la genesi o la distruzione della materia; essendochè la legge di causalità, che è l' unica forma sotto la quale noi possiamo concepire i mutamenti, si riferisce soltanto *agli Stati* dei corpi e mai assolutamente mai all' esistenza del loro *substrato*, ossia alla materia. Per questa ragione io pongo il principio della permanenza della materia come un corollario della legge di causalità. D' altra parte non è affatto possibile che noi abbiamo acquistata la convinzione della permanenza della sostanza *a posteriori*, sia perchè nella maggior parte dei casi è impossibile constatare la sussistenza del fatto empiricamente, sia perchè ogni cognizione acquisita empiricamente mediante la semplice induzione, è soltanto approssimativa ed ha quindi una certezza precaria e non mai incondizionata; anche per questo appunto, la sicurezza della nostra convinzione riguardo a quel principio, risulta di natura e specie completamente diversa da quella riguardante una qualsivoglia legge di natura scoperta *empiricamente*, avendo la medesima una fermezza assolutamente incrollabile e non mai soggetta a vacillare. Ciò avviene precisamente perchè esso principio esprime una cognizione *trascendentale* vale a dire tale che determina e fissa prima di ogni esperienza, tutto ciò che è in qualche modo possibile in tutte le esperienze; ma appunto per questo esso fa anche discendere il mondo sperimentale in genere, al grado di un semplice fenomeno del cervello. Persino la più generale e più ineccepibile di tutte le altre leggi di natura, la legge cioè di gravitazione, è già di origine empirica e perciò senza garanzia per la sua generalità; per questa ragione essa viene talvolta ancora impugnata, e, similmente sorgono talora dubbi se essa abbia valore anche al di là del nostro sistema solare; anzi gli astronomi non mancano di far rilevare gl' indizî e le constatazioni trovatevi occasionalmente, provando con ciò che eglino la considerano come semplicemente empirica. Egli è certamente lecito mettere in campo la questione, se anche fra corpi che sono separati tra di loro dal vuoto *assoluto* abbia

luogo la gravitazione; oppure se la medesima agisca soltanto entro la sfera di un sistema solare, forse a traverso un etere cosmico circonfuso che le serva di mezzo e che fra le stelle fisse manchi questo mezzo e non abbia più luogo. Ciò dimostra che noi qui non abbiamo punto che fare con una conoscenza *a priori*. Se noi invece, basandoci sulla verisimiglianza, ammettiamo che ciascun sistema solare si sia formato mediante il lento condensarsi di una nebulosa cosmica primitiva, accettando così l' ipotesi Kant-Laplace, in tal caso noi non siamo in grado di pensare neppure per un istante che quella stoffa primitiva sia scaturita dal *nulla*, ma siamo costretti a presupporre che quelle particole dovevano trovarsi anche prima esistenti in qualche luogo e che qui non si tratta d' altro che di una semplice riunione delle medesime; appunto perchè il principio della permanenza della sostanza è di natura trascendentale. Che del resto, *sostanza* sia un puro sinonimo di *materia*, perchè il concetto della medesima si può realizzare soltanto nella materia, e che perciò trae da essa la sua origine, io l' ho fatto conoscere per esteso; che poi quel concetto sia stato formato semplicemente per servire di aiuto ad una soperchieria, io l' ho dimostrato in modo speciale nella mia Critica della filosofia kantiana a pag. 550 e seguenti della 2.ª edizione. Questa certezza *a priori* della sempiternità della materia (chiamata permanenza della sostanza) è un frutto proibito per i professori di filosofia al pari di molte altre verità egualmente certe; in conseguenza essi tirano via quatti quatti, guardandola in isgembo sbigottiti.

Da questa catena infinita di cause ed effetti che regola tutti i *cambiamenti* ma che non si estende mai al di là dei medesimi, restano, ed appunto perciò, esclusi due esseri; da un lato la *materia*, come si è detto, dall' altro le *forze naturali primitive*, quella perchè è ciò che *sostiene* tutti i cambiamenti ossia quella cosa nella quale essi avvengono, queste perchè costituiscono ciò in forza di che sono possibili in generale i cambiamenti od effetti, ciò che comunica prima di tutto alle cause la causalità, ovvero la capacità di operare e da cui esse hanno la medesima puramente a titolo di feudo. Causa ed

effetto sono *cambiamenti* annodati ad una successione necessaria nel tempo; invece le forze naturali, in virtù delle quali tutte le cause operano, sono escluse da ogni mutamento e perciò, in questo senso, al di fuori di ogni tempo, ma appunto per questo sempre e dappertutto esistenti, onnipresenti ed inesauribili, sempre pronti a estrinsecarsi subito che sulla guida della causalità se ne presenti l' occasione. La causa è sempre, come il suo effetto, alcun che d' individuale, un mutamento unico, la forza naturale invece è qualche cosa di generale, immutabile, presente in ogni tempo e dappertutto. P. e. che l' ambra in questo momento attragga il bioccolo è l' effetto; la sua causa è lo strofinamento precedente e l' attuale avvicinarsi dell' ambra, mentre la *forza naturale* che agisce in questo processo e lo presiede è l' elettricità. Le dilucidazioni della cosa mediante un esempio circonstanziato si trova nel « Mondo quale Volontà e quale Rappresentazione » Vol. I. § 26, dove con una lunga catena di cause ed effetti io ho dimostrato come si presentino successivamente ed entrino in azione le forze naturali più disparate; per via di che riesce indi oltremodo facile comprendere la differenza che corre tra causa e forza naturale, tra il fugace fenomeno e la forma eternamente attiva; ma poichè là ho dedicato a questa ricerca l' intero e lungo § 26, così è sufficiente che io abbia qui accennato la cosa brevemente. La *norma* che segue una forza naturale, per quanto riguarda la sua *manifestazione* nella catena delle cause ed effetti, ossia il vincolo che la unisce a questa, è la *legge naturale.* Ma la confusione della forza naturale con la causa è tanto frequente quanto egiziale alla chiarezza del pensiero. Sembra persino che prima di me questi concetti non sieno mai stati distinti nettamente, sebbene ciò sia sommamente necessario. E non solo si trasformano le forze naturali in cause dicendo: l' elettricità, la gravità ecc. è causa, ma taluni le convertono persino in effetti, domandando la causa della elettricità, della gravità, ecc. il che è semplicemente assurdo. Invece è ben tutt' altra cosa quella di diminuire il numero delle forze naturali, riducendo una di esse ad un' altra, come ai nostri giorni il magnetismo all' elettricità. Ogni forza

naturale *vera* e perciò realmente primitiva, com' è ogni proprietà chimica fondamentale, è essenzialmente *qualitas occulta*, vale a dire incapace di ulteriore spiegazione fisica, ma soltanto di una metafisica, e cioè che vada al di là del fenomeno. Questa confusione o piuttosto identificazione della forza naturale colla causa, non venne spinta da nessuno tanto oltre quanto da *Maine de Biran* nelle sue *Nouvelles considération des rapports du physique au moral* perchè essa è essenziale alla sua filosofia. E in ciò merita di essere notato che egli quando ragiona di cause, non mette mai *cause* soltanto ma dice sempre *cause ou force* precisamente nello stesso modo che Spinoza ripete *ratio sive causa* otto volte in una pagina, come abbiamo visto sopra al § 8. Entrambi cioè sanno di identificare due concetti disparati, allo scopo di poter far valere ora l' uno ora l' altro, secondo le circostanze, e a questo effetto essi sono poi costretti a mantenere l' identificazione sempre presente alla mente del lettore.

La causalità adunque che presiede ad ogni e qualunque mutamento, si presenta in natura sotto *tre* forme diverse, come *causa* nello stretto senso della parola, come *eccitamento* e come *motivo*. Appunto su questa diversità riposa la differenza reale ed essenziale fra i corpi inorganici, le piante e gli animali; non già sui caratteri esteriori anatomici ed ancora meno sui caratteri chimici.

La *causa* nel senso più stretto della parola è quella in seguito alla quale esclusivamente si producono nel regno *inorganico* i cambiamenti; cioè gli effetti che sono l' oggetto della meccanica, della fisica e della chimica. Alla causa soltanto si applica la terza legge di Newton: « L' azione è uguale alla reazione » la quale significa che lo stato precedente (la causa) subisce un cangiamento che equivale in grandezza al cangiamento che questo stato ha prodotto (l' effetto). Inoltre è solo in questa forma della causalità che il grado dell' effetto è sempre esattamente commisurato al grado della causa, di guisa che da questa si può calcolare quello e viceversa.

La seconda forma della causalità è l' *eccitamento*, essa governa la vita organica come tale, quindi quella delle piante

e la parte vegetativa e perciò incosciente della vita animale, che è una vita precisamente eguale a quella delle piante. Essa è caratterizzata dall' assenza dei caratteri della prima forma. Perciò qui azione e reazione non sono fra loro eguali e non è assolutamente vero che l' intensità dell' effetto segua in tutti i gradi l' intensità della causa; anzi col rinforzarsi della causa, l' effetto può risolversi persino nel suo contrario.

La terza forma della causalità è il *motivo;* sotto questa forma essa guida la vita propriamente animale, quindi l'*azione* ossia gli atti esteriori coscienti di tutti gli esseri animati. Il medio dei motivi è la *conoscenza.* La ricettività per essi richiede in conseguenza un intelletto. Per cui la vera caratteristica degli animali è la conoscenza, la rappresentazione. L' animale, come animale, si muove sempre per uno scopo e verso una meta, perciò esso deve aver conosciuto questo scopo; il che vuol dire che detto scopo deve rappresentarsi a lui come una cosa diversa da lui stesso, ma di cui tuttavia acquista la coscienza. In conseguenza l' animale è da definirsi « ciò che conosce » nessun' altra definizione coglie il punto essenziale; anzi forse nessun' altra regge alla prova. Colla conoscenza viene a mancare necessariamente anche il movimento provocato dai motivi; allora non resta altro che quello determinato dall' eccitazione, la vita vegetativa; perciò l' irritabilità e la sensibilità sono inseparabili. Ma il modo di agire di un motivo è evidentemente diverso da quello di uno stimolo (eccitazione), l' azione del primo cioè può essere molto breve anzi basta che sia momentanea, perchè la sua attività non ha, come si verifica invece per lo stimolo, alcuna relazione colla sua durata, colla vicinanza dell' oggetto ed altre tali circostanze; ma occorre solo che sia percepito per agire; mentre che lo stimolo ha bisogno sempre del contatto, spesso a dirittura dell' *intussusceptione*, in ogni modo però sempre di una certa durata.

Qui è sufficiente questo breve schizzo delle tre forme di causalità. L' esposizione particolareggiata delle medesime si trova nel mio scritto premiato che tratta della libertà (pag. 30-34 dei « due problemi fondamentali di etica »). Soltanto sopra un punto occorre qui insistere. La distinzione fra causa,

stimolo e motivo, è manifestamente la pura conseguenza del grado di ricettività o suscettività degli esseri; quanto più grande questa di genere tanto più facile può essere l' azione: la pietra bisogna che sia urtata, l' uomo ubbidisce ad un cenno. Tutti e due però vengono mossi da una causa sufficiente, quindi con eguale necessità. Giacchè la motivazione è soltanto la causalità che passa attraverso la conoscenza; l' intelletto è il *medium* dei motivi, perchè è il grado supremo della ricettività. Ma per questo la legge di causalità non perde assolutamente nulla della sua certezza e del suo rigore. Il motivo è una causa ed agisce colla necessità che traggono seco tutte le cause. Presso gli animali il cui intelletto è semplice, e che porge perciò soltanto la conoscenza del presente, quella necessità salta facilmente agli occhi. L' intelletto dell' uomo è doppio, egli, oltre alle cognizioni intuitive, ha ancora quelle astratte che non sono legate al presente; ha cioè la *ragione*. Per conseguenza ha l' elezione o scelta con piena coscienza, egli è quindi in grado di pesare e confrontare l' uno con l' altro quei motivi che come tali si escludono fra di loro, il che vuol dire che può lasciare ad essi di provare la loro energia sulla sua volontà; (1) dopo di che il più forte la determina, e la sua azione succede tosto colla stessa necessità del rotolare di una palla urtata. Libera volontà significa (non tantafere di professori di filosofia ma) « *che ad un dato uomo che si trova in una data situazione gli sono possibili due azioni diverse.* Ma che il sostenere ciò sia completamente *assurdo*, è una verità così certa e così chiaramente dimostrata, quanto lo può essere una di quelle verità che oltrepassano il dominio della matematica pura. Nel mio scritto intorno alla libertà della volontà, (2) coronato dalla

---

(1) Per quei lettori a cui non fosse troppo famigliare la filosofia di Schopenhauer reputo opportuno avvertire che egli non adopra la parola volontà nel senso usato da tutti i filosofi che l' hanno preceduto ed ahi pur troppo! anche da quasi tutti quelli che l' hanno seguito; vale a dire, nel senso di un fatto complesso preceduto dal motivo, seguito dall' azione accompagnato dalla conoscenza (ciò che l' Autore chiama *arbitrio*) ma nel senso di un' attività universale insita in tutti i corpi. — Certo che non è possibile convincersi della verità di questo paradosso senza una profonda conoscenza di tutta la filosofia di Schopenhauer.

(2) La cui traduzione italiana sarà publicata subito dopo la presente.

(Note del traduttore).

regia società scientifica di Norvegia, voi troverete esposta questa verità nel modo più chiaro, più metodico, più fondamentale e per soprammercato anche con ispeciale riguardo ai fatti di coscienza mediante i quali gli ignoranti presumono accreditare la prefata assurdità Però, in quanto riflette l' essenziale, hanno professato la stessa dottrina Hobbes, Spinoza, Priestley, Voltaire ed anche Kant. (*) Ciò non basta certamente a trattenere i nostri degni professori di filosofia, i quali, come se nulla fosse stato, continuano a ragionare con tutta ingenuità intorno alla libertà della volontà, ritenendola come cosa bella ed assodata. Ma cotesti signori, a qual fine credono dunque essi che sieno stati quà per grazia della Natura i menzionati uomini grandi? — Affinchè lor signori potessero vivere colla filosofia; — n' è vero? — Ora però, dopo che io, col mio scritto premiato, sono arrivato a dimostrare la cosa con maggior chiarezza di tutti gli altri, e per giunta anche con la sanzione della regia società che accolse pure la mia dissertazione fra le sue memorie, ora, dico, coi sentimenti onde li abbiamo veduti animati, sarebbe stato dovere di codesti signori, il farsi avanti contro tali erronee e funeste dottrine, contro simili eresie abominevoli, e confutarle a fondo. Sì; e tanto più avrebbero dovuto far questo in quanto che, nello stesso volume (« Problemi fondamentali di etica ») e precisamente nello scritto a concorso intorno al fondamento della morale, io ho dimostrato che la

.....

(*) « Qualunque sia il concetto che per iscopi metafisici si possa farsi della libertà della volontà, le sue manifestazioni, le azioni umane, sono tuttavia determinate al pari di ciascun altro fenomeno da leggi generali di natura ».
(Idee per una storia universale. Il principio.)

« Tutte le azioni dell' uomo nelle loro manifestazioni sono determinate dal suo carattere empirico, e dalle altre cause concorrenti, secondo l' ordine della natura; e se a noi fosse dato perscrutare sino in fondo le manifestazioni del suo arbitrio, allora non vi sarebbe più neppure un' unica azione umana che noi non potessimo predire con certezza e riconoscerla come conseguenza necessaria delle condizioni che l' hanno preceduta Rispetto a questo carattere empirico non v' è dunque libertà di sorta e non é, in fondo, che sotto questo aspetto che possiamo considerare l' uomo quando vogliamo semplicemente osservare e ricercare fisiologicamente, come avviene in antropologia, le cause determinanti le sue azioni (Crit. d. pura Rag. pag 548 della I. e pag. 577 della V. edizione).

« Se dal modo di pensare di un uomo, come esso si mostra nelle sue azioni tanto interne che esterne, noi fossimo in grado di scandagliare così a fondo da arrivare a conoscere tutte sino alla minima delle molle che lo determinano, e parimenti tutte le occasionali esteriori che agiscono su di esse, in tal caso si può ammettere che si potrebbe calcolare la condotta futura di un uomo colla stessa certezza di un eclissi di Sole o di Luna. » (Crit d. Rag. prat. p. 230 dell' edizione di Rosenkranz.)

ragione pratica di Kant, col suo imperativo categorico, di cui i signori sotto il nome di « legge dei costumi » (1) si servono tuttora come pietra fondamentale del loro triviale sistema di morale; è una ipotesi completamente infondata e nulla, ed ho detto questo con tale chiarezza ed in modo così irrefutabile che nessun uomo, il quale abbia appena una scintilluzza di discernimento, dopo averlo letto, potrà ancora credere a quella finzione. — Ebbene essi si saranno anche fatti bravamente avanti! — Oibò, oibò, ei si guardan ben bene da ire a caminar sul ghiaccio! — Silenzio, acqua in bocca, questo è tutto il loro talento, il loro unico mezzo al cospetto dell' ingegno, della serietà e della verità. In nessuna delle innumerevoli ed inutili produzioni di codesti scribacchini, comparse dal 1841 in qua, si dice una sola parola intorno alla mia etica, eppure essa è incontestabilmente ciò che di più importante in morale sia venuto alla luce da 60 anni; è tanta la paura che hanno di me e della mia verità che in nessuno dei giornaletti che vengono pubblicati dalle università e dalle accademie non si è nemmeno annunciato il libro. *Zitto, zitto*, che il pubblico non si accorga di nulla. Questa è e resta tutta la loro tattica. Può darsi benissimo che l' istinto della propria conservazione sia il movente di sì scaltre manovre. Poichè una filosofia che ricerca senza ambagi la verità, trovandosi in mezzo a questi meschini sistemi imbastiti con mille riguardi da persone che ne abbiano l' incarico appunto per le loro buone disposizioni, non deve essa fare la parte della pignatta di ferro in mezzo a quelle d' argilla? La loro miserevole angoscia di fronte ai miei scritti è angoscia al cospetto della verità. Questa dottrina p. e. della necessità assoluta di tutti gli atti della volontà sta certamente in istridente contraddizione con tutte le filosofie sullo stampo giudaico ed ora tanto in voga. Ma ben lungi che questa verità

(1) I nuovi filosofici scriba della Germania, per dare originalità alle loro opere d' inchiostro hanno creduto di sostituire la parola « morale » e suoi derivati, con una nuova che non trova il suo equivalente in nessuna lingua, che non fu mai usata nel linguaggio scientifico neppure dai tedeschi, che contiene in sè dell' affettazione e che è manca nel suo significato La traduzione italiana approssimativa è « costume » e suoi derivati. Ecco perchè Schopenhaur satireggia qui ed altrove contro la nuova locuzione « Legge dei costumi »; sebbene anche la « legge morale » sia per l' autore una para invenzione, come vedrete. *(Nota del traduttore).*

rigorosamente dimostrata ne rimanga scossa, essa anzi, come dato certo, come punto di orientazione e come un vero δοϛμοι που στω, prova la nullità di tutta quella filosofia da conocchia e la necessità di considerare ben altrimenti e con massima profondità l' essenza del mondo e dell' uomo — poco importa se una tale filosofia possa o meno coesistere con la missione dei professori di filosofia, oppure no.

§ 21.

Apriorità del Concetto di Causalità — Intellettualità della percezione — L' Intelletto

Nella filosofia da professori dei professori di filosofia, si troverà sempre ancora che la percezione del mondo esteriore è cosa dei sensi, ed in seguito a ciò, si discorre a tutta lena intorno a ciascuno dei cinque sensi. Invece non si ragiona punto sull' intellettualità della percezione, vale a dire che nell' essenziale essa sia opera dell' *Intelletto*, il quale soltanto, mediante la forma a lui propria della causalità ed a quella ad essa subordinata della sensibilità pura, spazio e tempo, crea e produce anzitutto questo mondo esteriore oggettivo ricavandolo dalla ruvida stoffa di alcune impressioni ricevute dagli organi dei sensi. Eppure io avea già posto la questione ne' suoi punti principali fin dall' anno 1813 colla prima edizione della presente dissertazione, pag. 53-55 e poco dopo (1816) l' ho trattata a fondo nel mio studio intorno alla vista ed ai colori; e il professore Rosas di Vienna mi addimostrò la sua approvazione col lasciarsi indurre a farne il plagio; su di che troverete i particolari nello scritto « La Volontà nella Natura ». Invece i professori di filosofia tanto di questa quanto di altre grandi ed importanti verità l' esposizione delle quali, all' intento di appropriarle al genere umano, è stato il tema ed il lavoro di tutta la mia vita, — essi non hanno preso alcuna notizia, questa è roba che a loro non garba, che non fa per la loro bottega, che non conduce a nessuna teologia e non è nemmeno adatta per addestrare convenientemente gli studenti e tirarli su per gli altissimi scopi

di Stato; insomma essi non vogliono imparare niente da me e non vedono il moltissimo che potrebbero imparare; tutto quello cioè che impareranno da me i loro figli, nepoti e pronipoti. Invece di tutto questo ciascuno di essi s' impanca per arricchire il pubblico de' suoi pensieri originali intessuti in un ampia tela metafisica. Ma Macchiavelli ha veramente ragione quando egli — come già Esiodo prima di lui — dice: « Ei vi sono di tre generazioni cervelli; l' uno intende per sè, l' altro intende quanto da altri gli è mostro, il terzo non intende nè per se stesso nè per dimostrazione d' altri, « (Il Principe c. 22). —

Bisogna essere abbandonati da tutti gli Dei per darsi a credere che il mondo intuitivo là fuori, tale quale è che riempie lo spazio nelle sue tre dimensioni e prosegue a muoversi secondo il progresso inesorabile del tempo, regolato ad ogni passo dalla legge di causalità che non conosce eccezioni, ma che in tutti questi rapporti segue soltanto le leggi che noi possiamo enunciare prima di ogni esperienza — che un tal mondo, dico, si trovi là fuori completamente oggettivo-reale senza il nostro concorso, il quale perciò entrerebbe nella nostra testa mediante le semplici impressioni dei sensi; dove giunto, verrebbe a trovarvisi una seconda volta, come al di fuori. Giacchè la semplice sensazione è ben povera cosa! Per sino negli organi dei sensi più nobili, essa non è altro che un sentimento specifico capace di qualche cangiamento entro la sfera della sua specie, ma che però in se stesso è sempre un tocco soggettivo che come tale non può contenere nulla di oggettivo, quindi nulla che rassomigli ad una percezione. Poichè la sensazione di qualunque specie, è e resta un fatto che avviene nell' organismo stesso, limitato, come tale, alla regione sottocutanea e che non può quindi nulla per se stesso contenere che sia posto al di là della pelle e per conseguenza fuori di noi. Una sensazione può essere gradevole o sgradevole. — Ciò che implica una relazione colla nostra volontà — ma qualche cosa di oggettivo non si trova in nessuna. La sensazione sugli organi dei sensi viene aumentata dal concorso delle papille nervose, le quali, a cagione della loro espansione e del tegumento delicato che le ricopre, sono facili ad essere eccitate

dall' esterno ed è oltracciò esposta particolarmente ad un qualche influsso speciale — luce, suono, odore, — ma essa resta una semplice sensazione, precisamente come ciascun' altra che si produce nell' interno del nostro corpo; perciò qualche cosa di essenzialmente soggettivo, i cui mutamenti non pervengono direttamente alla coscienza che nella forma del senso *interno* e quindi del tempo soltanto, e cioè successivamente. Solo quando l' *intelletto* — funzione non di speciali e delicate papille, sì bene d' un cervello così artisticamente e misteriosamente costrutto, e del peso di tre, ma eccezionalmente perfino di cinque libbre — entra in attività ed applica la sua forma unica ed esclusiva, la *legge di causalità*, succede una profonda modificazione; essendochè dalla sensazione soggettiva sorge la percezione oggettiva. In virtù, cioè, della forma a lui propria, quindi *a priori*, vale a dire prima di ogni esperienza (che questa fino a quel momento non è ancora possibile) egli concepisce la sensazione corporea data quale un effetto (parola che lui solo comprende) il quale, come tale deve avere necessariamente una *causa*. Contemporaneamente egli chiama in aiuto la forma del *senso esterno*, lo spazio, che si trova anche questo predisposto nell' intelletto, ossia nel cervello, a fine di trasportare quella causa *al di fuori* dell' organismo; giacchè soltanto per questa via egli costruisce *il di fuori;* la cui possibilità è appunto lo spazio; di guisa che la intuizione pura *a priori* bisogna che fornisca la base alla percezione empirica. Ora, in questo processo, l' intelletto chiama in aiuto, come io dimostrerò in breve più dettagliatamente, tutti i dati anche i più minuti di quella determinata sensazione e in conformità ad essi, ne costruisce nello spazio la *causa*. Questa operazione dell' intelletto (negata del resto esplicitamente da Schelling nel 1. volume dei suoi scritti filosofici del 1809 pag. 237-38 e parimenti da Fries nella sua Critica della ragione Volume I. pag. 52-56; e 290 della prima edizione) non è però punto discorsiva, riflessiva, *in abstracto*, che si effettui per via di concetti e parole; sibbene intuitiva ed al tutto immediata. Giacchè soltanto con questo processo e per ciò nell' intelletto e per l' intelletto si rappresenta il mondo corporeo oggettivo, reale, riempiente

lo spazio nelle sue tre dimensioni, il quale poi, in conformità alla stessa legge di causalità, muta nel tempo e si muove nello spazio. — Per cui è l' intelletto medesimo, che prima di tutto ha da creare il mondo oggettivo e non può darsi che esso si trovi già bello e pronto e non abbia da fare altro che entrarvi passeggiando a traverso i sensi e gli orifizi dei loro organi. I sensi, insomma, non fanno che somministrare la ruvida stoffa, e l' intelletto, mediante le semplici forme già date, spazio, tempo, causalità, la trasforma subito in percezioni obbiettive di un mondo corporeo regolato da leggi. In conseguenza la nostra *percezione* è una percezione *intellettuale* e ad essa sola compete questo predicato, che in Germania i filosofi vanaglioriosi hanno attribuito invece ad una pretesa intuizione di mondi sognati, ove il loro prediletto assoluto, intraprenderebbe le sue evoluzioni. Ma ora io voglio innanzi tratto dimostrare minutamente il grande abisso che separa la sensazione dalla percezione, e riescirò a questo facendo vedere quanto è ruvida la stoffa, dalla quale sorge quest' opera bella.

All' intuizione objettiva servono propriamente soltanto due sensi: il tatto e la vista. Essi soli forniscono i dati sulla cui base l' intelletto, coll' indicato processo, fa sorgere il mondo objettivo. Gli altri tre sensi, nell' essenziale, restano subbiettivi; giacchè le loro sensazioni accennano bensì ad una causa esteriore, ma non contengono alcun dato che possa servire alla determinazione delle relazioni nello *spazio*. Ma sta il fatto che lo spazio è l' unica forma di ogni intuizione, cioè di quella apprensione nella quale soltanto possono propriamente rappresentarci gli *oggetti*. Perciò quei tre sensi possono certo servire ad annunziarci la presenza di oggetti a noi già altrimenti conosciuti ma sulla base dei loro dati non si effettua nessuna costruzione nello spazio e perciò nessuna percezione objettiva. Dall' odore noi non potremo mai costruire la rosa; ed un cieco può sentire la musica per tutto il tempo della sua vita, senza mai conseguire la minima rappresentazione objettiva dei musicanti, oppure degli strumenti o delle vibrazioni dell' aria. L' udito, in conseguenza, ha il suo alto pregio quale *medium* del linguaggio per la qual cosa esso è il senso della *ragione*,

da cui deriva persino il nome, (1) inoltre quale *medium* della musica, via unica per intendere le complicate relazioni di numeri, non soltanto *in abstracto*, ma immediatamente, quindi *in concreto*. Ma il tôno non ci guida mai a conoscere la natura della sua causa e noi restiamo sempre nella sua propria sensazione; in conseguenza non può servire di dato all' intelletto per costruire il mondo obbiettivo. Soltanto le sensazioni del tatto e della vista costituiscono simili dati; per cui un cieco senza mani e senza piedi potrebbe bensì costruirsi *a priori* lo spazio in tutta la sua regolare disposizione, ma del mondo oggettivo non potrebbe avere che una rappresentazione molto confusa. Tuttavia, ciò che forniscono il tatto e la vista non è ancora per nulla la percezione ma soltanto la sua materia prima; anzi tant' è vero che nelle loro sensazioni non si trova affatto la percezione, che esse non hanno nemmeno alcuna somiglianza colla proprietà delle cose che col loro mezzo ci si rappresentano; come io mostrerò in breve. Ma qui occorre distinguere in modo ben chiaro ciò che appartiene propriamente alla sensazione da ciò che vi aggiunge l' intelletto nella percezione. Ciò è difficile di primo acchito poichè siamo tanto abituati a passare immediatamente dalla sensazione alla sua causa, che questa ci si presenta senza che noi prestiamo attenzione alla sensazione in sè e per sè, la quale ci fornisce le premesse, per così dire, della conclusione dell' intelletto.

Prima di tutto adunque è da notarsi che il tatto e la vista hanno ciascuno i loro vantaggi speciali e che in conseguenza si appoggiano a vicenda. La vista non ha bisogno di nessun contatto; anzi di nessuna vicinanza; il suo campo è immenso, esso arriva fino alle stelle. Poi sente le più delicate sfumature della luce, delle ombre, dei colori, della trasparenza, somministrando così all' intelletto una quantità di dati finamente determinati, dai quali egli, dopo acquistata la pratica, costruisce la forma, la grandezza, la distanza, la proprietà dei corpi e li rappresenta tosto intuitivamente. Invece il tatto è bensì subordinato al contatto, ma fornisce però dei dati così

(1) In tedesco la ragione si chiama *Vernunft* e *Vernehmen* vuol dire intendere sentire. (*Nota del traduttore.*)

infallibili e così molteplici da farne di lui il senso fondamentale. Infatti anche le percezioni della vista, in fondo, si rapportano sempre al tatto, anzi essa è da considerarsi come un tatto imperfetto, ma che si spinge in lontananza, servendosi dei raggi di luce come di altrettanti e lunghi tentacoli. Perciò appunto essa è esposta a molte illusioni ed essendo limitata unicamente alle proprietà alle quali la luce serve d' intermediario, è anche unilaterale; mentre che il tatto somministra immediatamente i dati per la conoscenza della grandezza, forma, durezza, mollezza, umidità, secchezza, asperità, levigatezza, temperatura ecc. ecc. ed in ciò è coadiuvato sia dalla forma e mobilità delle braccia, delle mani e delle dita, dalla cui posizione al momento del contatto, l' intelletto trae i dati per la costruzione dei corpi nello spazio, sia della forza muscolare mediante la quale egli riconosce il peso, la solidità, la resistenza e la fragilità dei corpi; e tutto questo colla minima possibilità d' ingannarsi.

E ciò nonostante questi dati non danno ancora la percezione per niente affatto, la quale resta sempre opera dell' intelletto. Se io premo della mano contro un tavolino, la sensazione che ne ricevo non ha nulla che fare colla percezione della forma e consistenza delle parti di questa massa; anzi non ha nemmeno una qualche somiglianza; soltanto passando dalla sensazione alla causa il mio intelletto si costruisce un corpo che ha i caratteri della solidità, impenetrabilità e durezza. Se nell' oscurità io poso la mano su di una superficie piana, oppure invece afferro una sfera del diametro, p. e., di tre pollici, in entrambi i casi trovo che sono le stesse parti della mano quelle che ne ricevono la pressione, soltanto dalla posizione diversa che assume la mia mano nell' uno e nell'altro caso, il mio intelletto costruisce la forma del corpo, il contatto col quale è la causa della sensazione; ed egli se la conferma questa figura, cambiando i punti di contatto. Se un cieco nato, palpa un corpo di forma cubica, in tal caso le sensazioni della mano sono completamente uniformi ed identiche in tutte le faccie e direzioni; è vero che gli spigoli premono su di una parte minore della mano; però in questa sensazione non c' è

assolutamente nulla che rassomigli ad un cubo. Ma dalla resistenza provata, il suo intelletto conclude in via immediata ed intuitiva ad una causa della resistenza, la quale, appunto in tal guisa, si rappresenta poi come un corpo solido; e dal movimento che fanno le sue braccia tastando, mentre la sensazione delle mani resta identica, egli costruisce nello spazio, a lui noto *a priori*, la forma cubica del corpo. Se egli non possedesse già le forme di una causa e di uno spazio, non che delle sue leggi, non sarebbe giammai possibile gli sorgesse l' immagine di un cubo da quelle sensazioni successive nella sua mano. Se noi facciamo scorrere una fune nella di lui mano semichiusa, egli si costruirà quale causa dell' attrito e della sua durata in quella tale posizione della mano, un corpo allungato, di forma cilindrica che si muove uniformemente e sempre nella stessa direzione. Ora, da quella sensazione nella sua mano non gli potrebbe giammai sorgere la rappresentazione del movimento, ossia del cambiamento di luogo nello spazio mediante il tempo, perchè nella semplice sensazione non si può trovare niente di tutto questo, nè essa sola potrà giammai generare cose tali. Invece è il suo intelletto quello che deve portare in sè prima di ogni esperienza l' intuizione dello spazio e del tempo e con ciò della possibilità del movimento, non meno che la rappresentazione della causalità, per passare dalla sensazione, data soltanto empiricamente, ad una causa della medesima e costruirsela quindi come un corpo che si muove in quel dato modo. Giacchè quale e quanta distanza non esiste fra la semplice sensazione nella mano e la rappresentazione della causalità, della materialità e del moto nello spazio resosi possibile mediante il tempo! La sensazione sulla mano, anche in posizioni e contattti diversi, è qualche cosa di troppo uniforme e povera di dati, perchè da essa si possa costruire la rappresentazione dello spazio nelle tre dimensioni, nonchè l' azione dei corpi fra di loro, i caratteri dell' estensione, impenetrabilità, coesione, forma, durezza, mollezza, quiete, moto, insomma le basi del mondo oggettivo; chè questo non è possibile se non quando si trovino già preformati nell' intelletto lo spazio, quale forma dei cambiamenti, e la legge di causalità

quale regolatrice della loro attuazione. L' esistenza di queste forme già disposte prima di ogni esperienza, costituisce appunto l' intelletto. Fisiologicamente esso è una funzione del cervello ed è così poco probabile che egli l' abbia imparata dall' esperienza come lo stomaco non ha imparato da essa a digerire ed il fegato a secernere il fiele. Solo in questo modo è spiegabile il fatto di qualche cieco nato che raggiunse una così perfetta conoscenza della condizione dello spazio, da supplire con essa in massima parte alla vista e compiere dei lavori stupendi; come è accaduto un secolo fa al cieco nato *Sannderson* che a Cambridge insegnò matematica, ottica ed astronomia. (minuti ragguagli intorno a Sannderson li dà Diderot: *Lettre sur le aveugles).* E solo in questo modo è anche spiegabile il caso inverso di Eva Lauk la quale nata senza braccia e senza gambe raggiunse colla sola vista e così presto come gli altri ragazzi, una percezione esatta del mondo esteriore (i particolari li troverete nel « Mondo q. Vol. e q. Rapp.) » Tutto questo dimostra adunque che il tempo, lo spazio e la causalità non entrano in noi nè per il tramite della vista nè per quello del tatto, nè in generale dal di fuori e che perciò essi non hanno un' origine empirica ma intellettuale; dal che segue ancora che nell' essenziale la percezione del mondo corporeo è un processo intellettuale, un' opera dell' intelletto nella quale le sensazioni somministrano semplicemente l' occasione ed i dati per applicarli nei singoli casi.

Ora io voglio dimostrare la stessa cosa per il senso della vista. Qui ciò che è dato immediatamente si limita alla sensazione sulla retina, la quale ammette bensì molte varietà ma tutto si riduce però all' impressione del chiaro ed oscuro colle gradazioni intermedie ed a quello dei colori propriamente detti. Questa sensazione è assolutamente soggettiva, il che vuol dire che essa è presente soltanto nell' interno dell' organismo e sotto la pelle. Senza l' intelletto, quelle gradazioni di luce e colori, si manifesterebbero a noi soltanto come speciali e differenti modificazioni della nostra sensibilità nell' occhio, le quali non avrebbero nulla di somigliante alla forma, posizione, vicinanza e lontananza di cose che si trovano al di fuori di

noi. Giacchè, ciò che somministra la sensazione nella vista non è altro che un' affezione varieggiata della retina, la quale si presenta alla vista proprio a somiglianza di una tavolozza variopinta da una quantità di sgorbi colorati; e non più di questo resterebbe anche nella coscienza di un uomo il quale, mentre sta ammirando un bel panorama, gli si potesse levare improvvisamente, p. e., paralizzandogli il cervello, tutto l' intelletto, lasciandogli però la sensazione; giacchè questa era la ruvida stoffa dalla quale il suo intelletto creò dapprima quella prospettiva.

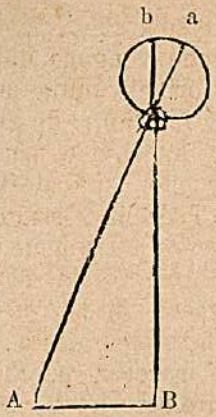
Ora, che da una stoffa così limitata quale è il chiaro, lo scuro ed i colori, l' intelletto, mediante la sua così semplice funzione del riferire ogni effetto ad una causa, sussidiato in ciò dalla intuizione dello spazio, forma che gli è inerente, possa crearsi questo mondo così inesauribilmente ricco e multiformemente visibile, dipende dall' aiuto che qui gli presta la sensazione medesima. Essa consiste in ciò; primieramente che la retina, come superfice permette la *juxtaposizione* dell'impressione, poi che la luce, agendo sempre in linea retta, anche nell' interno dell' occhio stesso si rifrange in linea retta, ed infine che la retina possiede la capacità di sentire immediatamente anche la direzione dalla quale essa viene colpita dalla luce; ciò che non è certamente spiegabile altrimenti che dal penetrare dei raggi luminosi nello spessore della retina. Ma con ciò resta stabilito che la semplice impressione indica già la direzione della sua causa, accenna cioè direttamente al luogo dell' oggetto che emette o riflette la luce. Certamente che questo passaggio all' oggetto come causa, presuppone già la conoscenza delle relazioni di causalità come pure delle leggi dello spazio; ma entrambi queste forme sono appunto il corredo dell' *intelletto*, il quale, anche qui dalla semplice sensazione deve crearsi la percezione. Tale processo noi vogliamo ora considerare più minutamente.

La prima cosa che egli fa è quella di raddrizzare l' immagine dell' oggetto che viene proiettata sulla retina rovesciata, colla parte più bassa volta in alto. Quel rovesciamento originario nasce, come è noto, da questo, che ogni punto dell' og-

getto visibile, mandando i suoi raggi in linea retta su tutte le parti della retina, quelli che vengono dall' estremità superiore s' incrociano nello stretto orificio della pupilla con quelli che provengono dall' estremità inferiore, di quisa che questi vanno a colpire in alto e quelli in basso e parimenti quelli che vengono dalla sinistra, colpiscono verso destra. L' apparato di rifrazione che si trova entro l' occhio, ossia *cornea, humor aqueus, lens et corpus vitreum*, serve puramente a concentrare i raggi luminosi che partono dall' oggetto in maniera che abbiano a trovar posto nel piccolo spazio della retina. Ora se la vista consistesse di semplici sensazioni, allora noi percepiremmo rovesciata l' immagine dell' oggetto, perchè così la riceviamo; ma in tal caso la percepiremmo anche come qualche cosa che si trova nell' interno dell' occhio, se ci fermassimo alla semplice sensazione. In realtà interviene invece immediatamente l' intelletto, il quale, colla sua legge di causalità, rapporta l' effetto sentito alla sua causa, ed avendo dalla sensazione il dato della direzione del raggio luminoso, egli lo segue in entrambi le linee nel senso inverso, in traccia della causa; tale incrociamento si effettua adunque questa volta a rovescio, dal che avviene che la causa si presenta ora raddrizzata al di fuori come oggetto nello spazio, cioè nella sua posizione al momento che i raggi partono dall' oggetto e non in quello in cui essi penetrano nella retina (vedi fig. 1). — L' intellettualità pura della cosa, prescindendo da qualunque altra spiegazione e segnatamente da quelle fisiologiche, trova la sua conferma ancora nel fatto che se noi ficchiamo la testa fra le gambe, oppure ci stendiamo su di una china colla testa all' ingiù, non iscorgiamo tuttavia le cose rovesciate, ma perfettamente ritte; sebbene il luogo della retina che è colpito ordinariamente dalla parte inferiore degli oggetti, venga ora colpito da quella superiore e tutto sia sconvolto, tranne però l' intelletto.

La seconda operazione che fa l' intelletto nel trasformare la sensazione in percezione si è di ridurre ad una sola la duplice sensazione, giacchè ciascun occhio riceve per conto proprio e persino in una direzione alquanto diversa, l' impressione del-

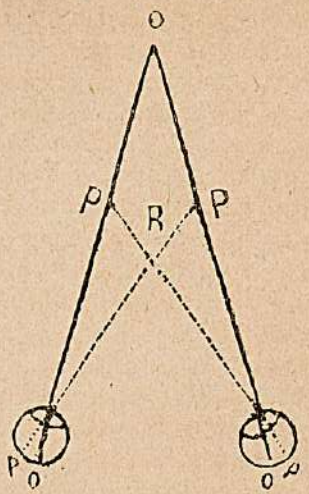
Fig. I.



l' oggetto eppure questo si presenta semplice ed unico; ciò che non può avvenire che nell' intelletto. Il processo mediante il quale si effettua questo, è il seguente: I nostri occhi stanno paralleli fra di loro solo quando noi guardiamo in lontananza, vale a dire al di là di 200 piedi; ma negli altri casi noi li dirigiamo entrambi sull' oggetto da osservare, per cui essi convergono e le due linee tirate da ciascun occhio al punto esattamente determinato dell' oggetto, formano ivi un *angolo* che si chiama *angolo ottico* e le due linee, *assi ottici*. Questi, guardando oggetti che si trovano di fronte a noi, vanno a colpire ciascuna retina giusto nel suo mezzo e per ciò su due punti rigorosamente *corrispondenti* fra di loro. L' intelletto, che in ogni cosa cerca sempre soltanto la causa, riconosce subito che, sebbene qui l' impressione sia doppia, tuttavia essa viene da un solo punto esterno e che perciò una sola è la causa la quale si presenta oramai come oggetto, e come oggetto unico. Giacchè tutto ciò che noi percepiamo, lo percepiamo quale *causa*, quale causa di un effetto sentito, perciò nell' intelletto. Frattanto, poichè coi due occhi noi non abbracciamo soltanto un punto, ma sì bene una considerevole superficie dell' oggetto e tuttavia questo si presenta come unico, così occorre continuare la spiegazione. Ciò che nell' oggetto giace lateralmente da quel vertice dell' angolo ottico, non getta più i suoi raggi nel giusto mezzo di ciascuna retina, ma lateralmente

ad esso; però in entrambi gli occhi dalla stessa parte, p. e. verso sinistra; per cui i luoghi colpiti da questi raggi sono fra loro *simmetricamente corrispondenti* od *omologhi;* così come i due punti centrali. L' intelletto li conosce subito ed estende ad essi la regola della percezione causale sovraesposta; riferisce adunque non solo i raggi caduti al centro di ciascuna retina, ma anche quelli, che colpiscono gli altri punti *simmetricamente corrispondenti* delle due retine, ad uno stesso punto irradiante dell' oggetto, e per conseguenza percepisce tutti questi punti cioè l' oggetto intero come un oggetto unico. In ciò occorre però notare che corrispondono fra di loro non già la parte esterna di una retina alla parte esterna dell' altra, e l' interna all' interna, ma il lato destro della retina destra al lato destro dell' altra ecc. ecc. per cui la cosa va intesa geometricamente e non fisiologicamente. Chiare e svariate figure che spiegano questo fatto non che tutti i fenomeni che ne dipendono, voi le troverete nell' *Optics* di Roberto Smith ed in parte anche nella traduzione tedesca di Kästner pubblicata nel 1755. Io ne ho data *una* sola, (fig. 2,) la quale rappresenta propriamente un caso speciale che vedremo in seguito, ma che però può anche servire a dilucidare tutta la cosa, se si lascia di tener conto del punto R. — In conformità a ciò noi dirigiamo entrambi gli occhi sull' oggetto a fine di pigliare i raggi che partono dagli stessi punti, coi luoghi delle due retine che sono fra di loro simmetricamente corrispondenti. Nel movimento degli occhi in alto, in basso, lateralmente ed in tutte le direzioni, il punto dell' oggetto che prima colpiva il centro di ciascuna retina, va ora a battere in luoghi delle due retine costantemente diversi, ma però sempre omologhi, che corrispondono cioè in entrambi gli occhi. Quando noi esaminiamo un oggetto, vi scorriamo sopra coll' occhio mirando or qua or là a fine di portare successivamente ciascuno de' suoi punti a contatto col centro della retina, che è quello che vede più chiaro di tutti, e in tal modo noi palpiamo, per così dire, l' oggetto cogli occhi. Di qui si fa manifesto che in fondo la visione semplice, cioè il fatto che con due occhi si vede un oggetto solo, si presenta in modo analogo al tastare che noi facciamo un corpo con le

Fig. II.



dieci dita, ciascuno dei quali riceve una diversa impressione ed anche in direzione diversa, e tuttavia l' intelletto riconosce che l' insieme proviene da un solo e medesimo oggetto del quale esso percepisce e costruisce nello spazio la forma e la grandezza in armonia a queste impressioni. Da ciò si ha anche la spiegazione del perchè un cieco può essere uno scultore; uno tale fu sino dall' età di cinque anni il celebre Giuseppe Kleinhaus (1) morto in Tirolo nel 1853. Giacchè la percezione avviene sempre mediante l' intelletto; qualunque sia il senso dal quale egli riceva i dati.

Ora, come quando io tocco una pallottolina con due dita incrociate, credo immediatamente di sentirne due, perchè il mio intelletto, il quale risale alla causa e la costruisce in conformità alle leggi dello spazio, presupponendo la posizione na-

(1) Intorno a questo uomo ne dà ragguaglio la gazzetta *Konversationsblatt* di Francoforte: « In Nauders (Tirolo) morì il 10 Luglio lo scultore cieco Giuseppe Kleinhaus. Essendo egli divenuto cieco in seguito al vajolo, vinceva la noia baloccando ed intagliando. Prugg lo istruì e gli diede delle figure da imitare, e nel suo dodicesimo anno il ragazzo fece un Cristo di grandezza naturale. Nello studio dello scultore Nissl in Fügen imparò moltissimo in breve tempo e grazie alla sua buona disposizione ed ai suoi talenti, divenne il famoso scultore cieco. Soltanto i suoi Cristi ascendono a duecento, ed in questi risalta la sua maestria, quando si pensa che era cieco. Egli compì altri lavori degni di essere conosciuti, ed appena due mesi fa scolpì il busto dell' Imperatore Francesco Giuseppe che fu spedito a Vienna. »

turale delle dita, deve necessariamente ammettere l' esistenza di due palle differenti perchè due parti di superficie sferica si trovano in contatto simultaneo con le faccie esterne dell' indice e del medio; così un oggetto che io vedo mi apparisce doppio quando i miei occhi invece di chiudere l' angolo ottico su di un solo punto dell' oggetto convergendo simmetricamente, si dirigono verso di esso ciascuno sotto un angolo differente; in altre parole, quando io guardo come fanno i loschi. Perchè due raggi che partono da uno stesso punto dell' oggetto, non vanno più ora a colpire sulle retine due luoghi fra di loro simmetricamente corrispondenti; ciò che il mio intelletto, per continuati esercizi, aveva imparato a conoscere, ma luoghi completamente diversi, che nella posizione naturale degli occhi non potrebbero essere eccitati in questo modo se non da corpi distinti; in conseguenza io vedo ora due oggetti; appunto perchè la percezione avviene mediante l' intelletto e nell' intelletto. — Lo stesso succede anche guardando senza divergere gli occhi, quando cioè stanno d' innanzi a me due oggetti a distanza diversa ed io guardo fissamente quello più lontano, chiudendo così in lui l' angolo ottico; perchè allora i raggi che partono dall' oggetto più vicino, non vanno più a colpire luoghi delle due retine simmetricamente corrispondenti fra di loro, per cui il mio intelletto li attribuisce a due oggetti; ossia l' oggetto che mi sta più vicino io lo vedo doppio. (Vedi fig. 2) Se invece io chiudo l' angolo ottico su questo, ciò che ottengo fissandovi lo sguardo, allora, per la stessa ragione, mi apparirà doppio l'oggetto più lontano. Per provare questo basta p. e. tenere un lapis a due spanne dagli occhi e guardare alternativamente ora questo ed ora un altro oggetto che si trova molto al di là.

Ma il più bello si è che si può fare anche l' esperimento inverso, di modo che tenendo due oggetti reali, vicini e diritti davanti ai due occhi aperti, se ne vede tuttavia uno solo, dimostrando così nel modo più palpabile che la percezione non istà nell' impressione dei sensi, ma che avviene mediante un atto dell' intelletto. Si prendano due tubi di cartone lunghi circa 8 pollici e del diametro di 1 1/2 e si connettano fra di loro rigidamente ed in posizione perfettamente parallela a guisa di

un binocolo, e si fermi all' estremità di ciascuno una moneta p. e. di otto grossi. Se ora si guarda portando agli occhi l' altra estremità, si scorgerà una sola moneta circoscritta da un solo tubo. Giacchè gli occhi, costretti dai tubi a fermarsi in posizione parallela, vengono colpiti dalle due monete precisamente al centro della retina e nei luoghi circonvicini e per ciò fra di loro simmetricamente corrispondenti; in conseguenza l' intelletto, presupponendo gli assi degli occhi in posizioni convergenti come è il caso ordinariamente, anzi necessariamente quando si osservano oggetti vicini, ammette un solo oggetto quale causa della luce riflessa in questo modo, e così noi ne vediamo soltanto uno; tanto è immediata l' apprensione causale dell' intelletto.

Qui non è il luogo di confutare ad uno ad uno tutti i tentativi fatti per ispiegare fisiologicamente la visione. Ma la loro falsità del resto appare evidente anche dalle seguenti considerazioni: 1. Se la cosa si fondasse sopra un nesso organico, allora i luoghi corrispondenti delle due retine, da cui dipende la visione semplice, come si può dimostrare, dovrebbero essere omonimi in senso *organico*, ma invece essi lo sono, come si è visto, soltanto in senso *geometrico*. Giacchè organicamente corrispondono fra di loro i due angoli esteriori degli occhi e così tutto in conformità; invece per la visione semplice è necessario che corrispondano fra di loro, la parte destra della retina destra colla parte destra della retina sinistra ecc.; come si fa incontestabilmente manifesto dai fenomeni che abbiamo esposti sopra. Appunto perchè la cosa è intellettuale, soltanto i mammiferi delle specie superiori e gli uccelli di rapina, specie le civette, ed altri, hanno gli occhi disposti in guisa da poter dirigere entrambi gli assi su di un punto. 2. L' ipotesi fatta per la priva volta da Neuton *(Optics, querry 15th)* basata sulla concorrenza od incrocio parziale dei nervi prima che essi giungano al cervello, è già falsa per questo che allora sarebbe impossibile la visione doppia quando si guarda torcendo gli occhi; oltracciò già Valesio e Cisalpino hanno citato dei casi anatomici nei quali non ha assolutamente luogo nessun frammischiamento, anzi nessun contatto fra i nervi ottici in quella

regione e con tuttociò i soggetti vedevano semplice. Infine contro questa unificazione delle impressioni parla anche il fatto che se noi guardiamo il Sole coll' occhio destro tenendo chiuso il sinistro, anche lo spettro che ne segue si avverte soltanto all' occhio destro e non mai al sinistro e *viceversa*.

La terza cosa mediante la quale l' intelletto trasforma la sensazione in percezione è questa che dalle semplici superficie piane ottenute fin' ora, egli si costruisce i corpi, vi aggiunge cioè la terza dimensione ed a tale scopo, partendo dalla legge di causalità come premessa e con la conoscenza *a priori* dello spazio, egli conclude dell' estensione dei corpi in questa terza dimensione desumendola dal loro modo di eccitare l' occhio e dalle gradazioni di luce e di ombra. Mentre cioè i corpi occupano lo spazio in tutte tre le dimensioni, non possono agire sull' occhio che con due; in conseguenza la sensazione della vista, per la natura stessa dell' organo, è puramente planimetrica e non stereometrica. La parte stereometrica dell' intuizione vi viene aggiunta soltanto dall' intelletto, i dati generali che egli ha per questa terza dimensione sono la direzione nella quale l' occhio riceve l' impressione, i confini della medesima e le diverse gradazioni di chiaro ed oscuro le quali accennano immediatamente alla loro causa e ci fanno conoscere se abbiamo davanti a noi p. e. un disco od una sfera. Anche questa, come le precedenti operazioni dell' intelletto, viene compiuta sì immediatamente e con tale rapidità che di essa non arriva alla coscienza che il semplice risultato. Per questo appunto il disegno in projezione è un problema così difficile, solubile soltanto secondo i principî della matematica, ed è necessario che sia prima imparato, sebbene esso non dia altro che la rappresentazione della sensazione della vista, quale si presenta come dato a questa terza operazione dell' intelletto; vale a dire della visione nelle sue estensioni puramente planimetriche, alle quali due sole dimensioni e relativi dati, l' intelletto vi aggiunge tosto la terza, sia alla vista di un disegno, sia davanti alla realtà. Si può dire che un tale disegno è una scrittura che al pari dei caratteri stampati tutti sanno leggere ma pochi sono in grado di scrivere, appunto perchè nella sensazione il nostro

intelletto coglie l' effetto dopo di che esso l' abbandona. Per questo noi riconosciamo una sedia a prima vista in tutte le posizioni possibili, mentre il disegnarnela appartiene solo a quell' arte che fa astrazione da questa terza operazione dell' intelletto per presentarne al riguardante i soli dati, lasciando a lui la cura di costruirsela. Questa, come si è detto, è prima di tutto l' arte del disegnare in projezione, ma poi nel senso più generale è l' arte della pittura quella che comprende il tutto. La figura dipinta fornisce delle linee tirate secondo le regole della prospettiva, luoghi chiari ed oscuri a norma dell' effetto della luce e dell' ombra, infine macchie colorate nella qualità ed intensità suggerite dall' esperienza. Lo spettatore legge tutto questo mettendo le solite cause dove gli effetti sono eguali. L' arte del pittore consiste in questo che egli sa fermare con accorgimento i dati che dà la sensazione all' atto della visione, cioè quali essi si trovano *prima* di questa terza operazione dell' intelletto; mentre noi altri, appena ce ne siamo serviti nel modo sopradetto, li abbandoniamo senza dar loro ospitalità nella nostra memoria. Impareremo a conoscere ancora più esattamente l' operazione dell' intelletto che abbiamo qui considerato, nello stesso tempo che passiamo ora ad una quarta la quale, avendo con questa molta affinità, concorre a dilucidarla.

Questa quarta operazione dell' intelletto adunque consiste nel conoscere la distanza degli oggetti da noi; ma questa è appunto la terza dimensione di cui si è parlato sopra. È bensì vero che la sensazione che si prova nella visione ci fornisce, come s' è già detto, la direzione nella quale si trovano gli oggetti, ma non ci dà però la loro *distanza* e perciò neppure il loro posto. Per cui questa distanza bisogna che sia valutata prima di tutto dall' intelletto, in conseguenza deve risultare da pure determinazioni *causali*. La più notevole di queste è l'*angolo visuale* sotto il quale si rappresenta l' oggetto; però questo è assolutamente ambiguo e per sè solo non può decidere nulla. È come una parola di due significati e bisogna prima desumere dal contesto a quale dei due si allude. Giacchè nello stesso angolo visuale vi può essere un oggetto piccolo e vicino oppure uno grande e lontano. Solo quando la sua grandezza ci è

già nota per altra via, poi possiamo conoscere la sua distanza dall' angolo visuale, come anche viceversa, conoscerne la grandezza quando ci è già nota la distanza. Sulla decrescenza dell' angolo visuale in conseguenza della distanza si fonda la prospettiva lineare i cui principî si possono qui desumere facilmente. Poichè la nostra forza visiva giunge egualmente distante in tutte le direzioni, noi vediamo il tutto propriamente come una sfera cava il cui centro è occupato dall' occhio. Ora questa sfera prima di tutto ha un numero infinito di circonferenze massime che vanno in tutte le direzioni e gli angoli, la cui misura è data dagli archi di queste circonferenze, sono gli angoli visuali possibili. In secondo luogo questa sfera diviene più grande e più piccola a misura che ammettiamo un raggio più lungo o più corto, noi quindi possiamo anche pensarla costituita da un numero infinito di sfere concave, concentriche e trasparenti. E poichè tutti i raggi divergono, così queste sfere concave concentriche diventano sempre più grandi mano mano che vengono a trovarsi più lontano da noi, e con loro crescono i gradi delle loro circonferenze massime, quindi anche la vera grandezza degli oggetti compresi in questi gradi. In conseguenza questi oggetti sono più grandi o più piccoli secondo che l' arco che li comprende, p. e. di 10 gradi, appartiene ad una sfera concava più grande o più piccola; mentre il loro angolo visuale resta lo stesso in entrambi i casi; per cui lascia indecisi se sono 10 gradi di una sfera del diametro di due miglia oppure di 10 piedi quelli che comprendono l' oggetto. Se, viceversa, resta ferma la grandezza di questo oggetto, in tal caso diminuisce il numero dei gradi da esso compresi, a misura che la sfera concava nella quale noi lo trasportiamo è più lontana e perciò più grande, ed in eguale rapporto si restringono i confini dell' oggetto. Di qui deriva la regola fondamentale di ogni prospettiva; giacchè, siccome per quello che si è detto, gli oggetti e le loro reciproche distanze devono decrescere in proporzione costante della lontananza, il che riduce tutti i loro contorni, così ne risulterà che coll' aumentare della distanza, tutto ciò che si trova sopra di noi si abbassa, ciò che si trova sotto di noi si alza e tutto ciò che si trova lateralmente va

restringendosi verso il centro. Finchè abbiamo davanti a noi una serie non interrotta di oggetti visibilmente coordinati, noi possiamo certamente conoscere la distanza desumendola dalla progressiva convergenza di tutte le linee, ossia dalla prospettiva lineare. Invece dal semplice angolo visuale per sè solo, non lo possiamo, e in questo caso bisogna che l' intelletto chiami in aiuto altri elementi che servano, per così dire, da commentario all' angolo visuale, determinando con maggior precisione la parte che conviene attribuire alla distanza nel calcolare quest'angolo. Tali elementi sono principalmente quattro che io ora indicherò in modo particolareggiato. In forza di essi avviene, anche ove mancasse la prospettiva lineare, che, sebbene un uomo che si trova a 100 passi da me, mi apparisca *sotto* un angolo visuale 24 volte più piccolo di quanto lo sarebbe se si trovasse a 2 passi; tuttavia mi è dato nella maggior parte dei casi di riconoscere esattamente la grandezza ; e tutto questo dimostra ancora una volta che ogni percezione è un atto dell' intelletto, non dei soli sensi. Una prova tutto speciale e di gran valore che concorre a corroborare questa esposizione sul fondamento della prospettiva lineare come pure sull' intellettualità della percezione in generale, è la seguente: Quando dopo avere guardato con insistenza un oggetto colorato di contorni ben determinati p. e. una croce rossa si sarà formato nel mio occhio il suo spettro colorato fisiologico, cioè una croce verde, la sua immagine mi apparirà tanto più grande quanto più lontana sarà la superficie alla quale io la rapporterò, e tanto più piccola quanto questa sarà più vicina. Giacchè lo spettro stesso occupa una parte determinata ed invariabile della mia retina, quella eccitata dapprima dalla croce rossa; proiettato al di fuori, cioè riconosciuto come effetto di un oggetto esteriore, produce un angolo visuale dato una volta per sempre; supponiamo che sia di 2. grado. Se (qui dove manca ogni commentario all' angolo visuale) io lo rapporto ora ad una superficie lontana con la quale inevitabilmente lo identifico come appartenente all' azione della superficie stessa, allora lo spettro occuperà due gradi di una sfera più lontana quindi d' un gran diametro e per conseguenza la croce sarà più grande, se, in-

vece, io lo projetto sopra un piano vicino, allora occuperà due gradi di una sfera assai minore, ed apparirà quindi piccolo. In entrambi i casi la percezione risulta del tutto oggettiva, perfettamente eguale a quella di un oggetto esterno, e poichè parte appunto da una ragione efficiente completamente soggettiva (lo spettro provocato per tutt' altra via) così essa prova in questa maniera l' intellettualità di tutte le percezioni. Intorno a questo fenomeno (e di averlo notato io per la prima volta nell' anno 1815 ben rammento ed in modo circonstanziato) si trova uno scritto di Séguin nei *Comptes rendus* del 2 Agosto 1858, dove egli lo presenta come una nuova scoperta e dà sul medesimo ogni sorta di spiegazioni losche e balorde. I signori *illustres confreres* ammucchiano esperienza su esperienza, e quanto più complicate tanto meglio. Soltanto *expérience!* questa è la loro parola d' ordine; ma un tantino di riflessione franca ed onesta la s' incontra rarissimamente, *experiencé, expérience* e corbellerie per soprammercato.

Alle menzionate nozioni sussidiare che forniscono il commentario all' angolo visuale dato, appartengono adunque, primieramente *le mutationes oculi internae*, in virtù delle quali l' occhio adatta il suo apparato ottico rifrangente alle diverse distanze aumentando o diminuendo la refrazione. Sull' argomento: in che cosa consistano fisiologicamente queste mutazioni, non è ancora detta l' ultima parola. Se n' è cercata la causa nell' aumento della convessità, ora della *cornea* ora della *lente*, ma per me la teoria più verosimile è quella più recente, nell' essenziale però già esposta da Keplero, seconda la quale il cristallino si ritira quando si guarda lontano e sporge in fuori quando si guarda vicino, mentre nel tempo stesso verrebbe anche sensibilmente inarcato dalle pressioni laterali; giacchè in questa maniera il processo sarebbe affatto analogo al meccanismo di un binoccolo da teatro. Questa teoria si trova esposta ampiamente nella dissertazione di A. Hueck « I movimenti del cristallino » 1841. In ogni caso, anche se ci manca una coscienza ben distinta di questi mutamenti interni dell' occhio, ne abbiamo però un certo sentimento e noi lo utilizziamo immediatamente per la valutazione della distanza. Ma poichè quei

mutamenti servono a rendere la visione perfettamente chiara soltanto alle distanze comprese fra i 7 pollici ed i 16 piedi; così anche questi dati non possono essere utilizzati dall' intelletto che entro questi limiti.

Al di là di questa distanza trova applicazione il secondo dato, ossia l' *angolo ottico* formato dai due assi visuali, come s' è già spiegato sopra parlando della visione semplice. Manifestamente esso diventa tanto più piccolo quanto più lontano si trova l' oggetto e più grande quanto più l' oggetto si trova vicino. Queste differenti direzioni degli occchi fra di loro non si effettuano senza produrre una leggera sensazione, ma questa non giunge alla coscienza se non in quanto l' intelletto l' utilizza come dato che gli serve a valutare intuitivamente la distanza. Il quale dato, oltre a far conoscere la lontananza, fissa anche esattamente il luogo dove si trova l' oggetto mediante la parallasse degli occhi, la quale consiste in questo che ciascun occhio vede l' oggetto in una direzione alquanto diversa, per cui sembra che si sposti quando si chiude un occhio. Ecco anche perchè non è facile smoccolare la candela quando si tiene un occhio chiuso, mancando allora questo dato. Ma poichè non appena l' oggetto dista da noi di 200 passi o più, gli occhi vi si dirigono parallelamente e sparisce quindi l' angolo ottico, così questo dato vale soltanto entro i limiti della detta distanza.

Più in là di questa distanza è la *prospettiva aerea* che viene in aiuto dell' intelletto annunziandogli una maggior distanza mediante lo sbiadire crescente di ogni colore, l' apparire dell' azzurro fisico davanti a tutti gli oggetti oscuri (in conformità ai precetti perfettamente veri e giusti di Goethe sui colori) e lo sfumare dei contorni. In Italia questo dato è molto debole a cagione della grande trasparenza dell' aria, per cui noi là siamo tratti facilmente in errore. Guardando p. e. Tivoli da Frascati ci sembra molto vicino, invece nella nostra nebbia, che è un aumento anormale di questo dato, tutti gli oggetti ci sembrano più grandi, perchè l' intelletto li giudica più lontani.

Infine ci resta ancora l' estimazione della distanza mediante la grandezza a noi intuitivamente nota degli oggetti interposti come i campi, i corsi d' acqua, le foreste ecc. ecc. Essa è ap-

plicabile soltanto ad una successione non interrotta di oggetti e perciò solo a quelli terrestri e noi ai celesti. In generale noi siamo più esercitati a servircene in senso orizzontale che verticale, perciò una palla collocata sopra una torre alta 200 piedi ci apparisce molto più piccola che non quando si trova per terra a 200 piedi da noi; perchè in questo secondo caso noi teniamo conto più esatto della distanza. Tutte le volte ed in qualunque luogo si presentino alla nostra vista delle persone in guisa che la maggior parte del terreno di mezzo resti nascosto, esse ci appariscono piccole in modo sorprendente.

Il fatto che il nostro intelletto, quando percepisce in direzione orizzontale, giudica gli oggetti più lontani e per conseguenza più grandi che in direzione verticale, devesi attribuire in parte a quest' ultimo modo di valutazione, in quanto non è utilmente applicabile che agli oggetti terrestri e soltanto in direzione orizzontale, ed in parte al modo di valutazione fondato sulla prospettiva aerea che si trova nello stesso caso. Da ciò proviene che la Luna apparisce molto più grande sull' orizzonte che nel suo punto culminante, mentre la misura esatta del suo angolo visuale, ossia l' immagine che essa proietta nell' occhio in quest' ultimo caso, non sia punto maggiore; come anche che la volta celeste ci si rappresenta schiacciata, vale a dire più estesa orizzontalmente che in direzione verticale. Ciò vuol dire che entrambi i fenomeni sono nettamente intellettuali ossia cerebrali e non ottici o sensuali. L' objezione che la Luna, anche quando culmina, è talvolta torbida e tuttavia non apparisce più grande, la si confuta in questo modo che la Luna là non apparisce neanche rossa, perchè l' intorbidamento è prodotto da vapori più grossolani ed è perciò di genere diverso da quello della prospettiva aerea, come pure che noi questo modo di valutare lo impieghiamo, come si è detto, soltanto in direzione orizzontale e non in quella verticale, e poi in questo caso entrano anche altri correttivi. Si dice che *Saussüre*, guardando dal Monte Bianco la Luna che sorgeva, la vide così grande che non la riconobbe e cadde dallo spavento.

Invece l' effetto del telescopio e della lente dipende dall' apprezzamento isolato mediante il solo angolo visuale, quindi

dalla grandezza a mezzo della distanza e dalla distanza a mezzo della grandezza essendo qui esclusi gli altri quattro dati supplementari per la valutazione. Il telescopio ingrandisce effettivamente, mentre sembra che avvicini soltanto, perchè, essendoci già nota empiricamente la grandezza degli oggetti, noi ne spieghiamo l' aumento apparente per un avvicinamento. Così p. e. una casa guardata col telescopio ci sembra non dieci volte più grande ma dieci volte più vicina. La lente invece non ingrandisce realmente ma ci permette soltanto di accostare l' oggetto così vicino all' occhio come nol potremmo fare altrimenti, ed allora esso apparisce così grande come ci apparirebbe anche senza lente a questa distanza. Vale a dire: la troppa leggera convessità della *lens et cornea* non ci consente di vedere chiaro a distanza minore di 8-10 pollici dall' occhio, ma se la lente, al loro posto, aumenta la rifrazione, in tal caso noi possiamo avere un' immagine chiara fino a 1/2 pollice dall' occhio. L' oggetto veduto ad una tale vicinanza e corrispondente grandezza, viene trasportato dall' intelletto alla distanza naturale della vista chiara, e cioè a 8-10 pollici dall' occhio, e a questa distanza calcola ora la sua grandezza basandosi sull' angolo visuale.

Io ho esposto così minutamente tutti questi fenomeni riguardanti la vista, a fine di dimostrare in modo chiaro ed irrefutabile l' attività predominante dell' intelletto, il quale abbracciando ogni cambiamento come effetto e riferendolo alla sua causa, crea il fenomeno cerebrale del mondo oggettivo sulla base dell' intuizione fondamentale aprioristica dello spazio e del tempo, nella quale operazione i sensi gli somministrano soltanto alcuni dati. Ed egli compie questo lavoro appunto in virtù della sola sua forma, che è la legge di causalità, senza alcun aiuto della riflessione, ossia delle cognizioni astratte, mediante concetti e parole, che come tali costituiscono il materiale delle cognizioni *secondarie;* vale a dire del *pensiero* quindi della *ragione.*

Questa indipendenza della facoltà conoscente dell' intelletto da quella della ragione e suoi ausiliari, si fa manifesta anche da questo che, se una volta l' intelletto attribuisce ad un dato

effetto una causa non giusta ed in conseguenza intuisce questa a dirittura, da cui nasce la *falsa apparenza;* in tal caso la ragione può ben conoscere perfettamente la cosa di fatto *in abstracto*, ma tuttavia non è in grado di aiutarlo e ad onta delle di lei migliori cognizioni, la falsa apparenza resta immutata. Apparenze cosiffatte sono p. e. quelle che abbiamo discusse sopra, cioè il vedere e tastare doppio in conseguenza della rimozione degli organi dei sensi dalla loro posizione naturale; così pure la menzionata maggior grandezza apparente della Luna sull' orizzonte, inoltre l' immagine dei corpi solidi che veduti al foco di uno specchio concavo sembrano completamente sospesi in aria; il rilievo dipinto che noi pigliamo per rilievo vero, il moto della sponda o del ponte su cui ci troviamo mentre passa davanti a noi una nave; alti monti che ci appariscono molto più vicini di quello che sono realmente, per la mancanza di prospettiva aerea, che è una conseguenza della purezza dell' atmosfera là dove si ergono le loro cime, ed altre cento cose simili che l' intelletto nel riguardarle presuppone le cause ordinarie ed a lui abituali e perciò intuisce queste immediatamente, sebbene la ragione abbia scoperto per altre vie la giusta realtà, ma non può venirgli in aiuto perchè l' intelletto è inacessibile agli argomenti della ragione; essendochè egli la precede nelle sue conoscenze, e così la falsa *apparenza* ossia l' inganno dell' intelletto rimane intatto, quantunque sia impedito l' *errore*, cioè l' inganno della ragione. — Quello che l' intelletto conosce giustamente si chiama *realtà*, ciò che conosce esattamente la ragione si appella *verità*, vale a dire un giudizio che ha la sua ragione; a quello si contrappone l' *apparenza* (il falso percepito) a questo l' *errore* (il falso pensato).

Sebbene la parte nettamente formale della percezione empirica, ossia la legge di causalità, lo spazio ed il tempo, si trovi *a priori* nell' intelletto, tuttavia questi non ha però nello stesso tempo anche la facoltà di applicarla sopra dati empirici, pervenendo a ciò soltanto coll' esercizio e coll' esperienza. Da questo dipende che i neonati ricevono bensì l' impressione della luce e dei colori, ma non percepiscono ancora gli oggetti e per

ciò non vedono propriamente, e durante le prime settimane si trovano in uno stato di stupore che si va perdendo mano mano che il loro intelletto si esercita nei dati forniti dai sensi e specialmente da quelli del tatto e della vista, ed acquistano così gradatamente la coscienza del mondo oggettivo. Questa conquista dell' intelletto si avverte facilmente dall' occhio più e più intelligente e dai movimenti del corpo sempre meglio regolati a qualche scopo, specialmente quando per la prima volta compongono il viso ad un dolce sorriso, rivelando con ciò che riconoscono i loro allevatori. Si può anche osservare che essi continuano ad esperimentare il tatto e la vista a fine di completare la loro percezione degli oggetti esaminandoli sotto vari punti di luce, di direzione e di distanza, attendendo così ad uno studio tacito ma severo, finchè hanno imparato tutte le sopra descritte operazioni intellettuali della vista. Molto più chiaramente però si può constatare questa scuola sopra soggetti nati ciechi ed operati felicemente, perchè questi riferiscono delle loro percezioni. Dopo il cieco di Chesselden che è divenuto famoso (intorno al quale il ragguaglio originale sta nelle *Philosophical transactions* Vol. 35) si è ripetuto spesso il caso e si è sempre constatato che coloro i quali hanno acquistato tardi l' uso degli occhi, vedono bensì subito dopo l' operazione la luce, i colori ed i contorni, ma non hanno ancora nessuna percezione objettiva degli oggetti; perchè il loro intelletto bisogna che impari prima ad applicare la sua legge di causalità ai dati a lui nuovi ed ai loro cambiamenti. Quando il cieco di Chesselden percepì per la prima volta la sua camera ammobigliata, il suo intelletto non pensò punto a riconoscere degli oggetti separati posti gli uni dietro agli altri a distanze ineguali, ma ebbe soltanto un' impressione complessiva, come di un insieme costituito di un sol pezzo; egli prese il tutto per una superficie piana e variamente colorata. Presso questi ciechi guariti è necessario che il tatto, al quale gli oggetti sono già famigliari, li faccia conoscere alla vista, che glieli presenti, per così dire, e li introduca. In sul principio essi non sanno giudicare le distanze, ma stendono le braccia per afferrare tutto. Un tale, quando vide la sua casa stando di fuori, non

potè credere che là dentro in quella piccola cosa si trovassero tutte quelle grandi stanze. Un altro si consolò in sommo grado quando, alcune settimane dopo l' operazione, fece la scoperta che le incisioni in rame appese alle pareti, rappresentavano ogni sorta di oggetti. Nel giornale *Morgenblatt* del 23 ottobre 1817 vi è un ragguaglio intorno ad un cieco nato che acquistò la vista nel suo 17 anno. Costui dovette innanzi tutto imparare a percepire con l' intelletto, perchè non ravvisava neppure gli oggetti che avea già ben conosciuto mediante il tatto. Il senso del tatto dovette prima far conoscere a quello della vista ogni singolo oggetto distintamente. Così egli non avea nemmeno alcun criterio intorno alla distanza degli oggetti veduti, ma dava di mano a tutto indifferentemente. Franz nel suo libro: *The ege a theatise on the art of preserving this organ in healthy condition, and of improving the sight London, Churchilt 1839)* a pagine 34-46 dice: « *A definite idea of distance, as wel as of form and size, is only obtained by sight and touch, and by reflecting on the impressions made on both senses: but for this purpose we must take into account the muscular motion and voluntary locomotion of the individual. — Caspar Hauser* (1), *ina detailed account of his own experience in this respeet states, that upon his first liberation from confinemant, w7enever he looked through the window upon external objects, such as the street, gargen, etc., it apperead to him as if there were a shutter quite close to his eye, and covered with confused colours off all kinds, in whict he could recognise or distinguish nothing singly. He says farther, that he did not convince himself till after some time during his walks out of doors that what had at first appeared to him as a shutter of various colours, as well as many other objects, were in reality very different things; and that at length the shutter disappeared, and he saw and recognised all things in their just proportions. Persons born blind who obtain their sight by an operation in later years only, sometimes imagine that all objects touch their eyes, and lie so near to them that they leap towards*

(1) Casdar Haus di Feuerbach — Esempio di un delitto nella vita spirituale di un uomo. Anspach, 1832 page 79 e seguenti.

the moon, supposing that they can lay hold of it; at other times they run after the clouds moving along the sky, in order to catch them, or commit other such extravagancies. — Since ideas are gained by reflection upon sensation, it is further necessary in all cases, in order that an accurate idea of objects may be formed from the sense of sight, that the powers of the mind should be unimpaired, and undisturbed in their exercice. A proof of this is afforded in the instance related by Haslam (1) *of a boy who had no defect of sight, but was weak in understanding, and who in his seventh year was unable to estimate the distances of objects, especially as to height; he would extend his hand frequently towards a nail on the ceiling, or towards the moon, to catch it. It is therefore the judgment which corrects and makes clear this idea, or perception of visible objects.* ».

La qui esposta intellettualità dell' intuizione trova una conferma fisiologica in Flourens: *De la vie et de l' intelligence* (Deuxieme édition, Paris, Garnier Fréres, 1858) a pag. 49 sotto il titolo: *Opposition entre les tubercules et les lobes cerebraux.* Flourens dice: « *Il faut faire une grande distinction entre les sens et l' intelligence. L' ablation d' un tubercule détermine la perte de la* sensation *du* sens *de la vue; la rétine devient insensible, l' iris devient immobile. L' ablation d' un lobe cérebral laisse la* sensation, *le* sens, *la* sensibilità *de la* rétine, *la* mobilité de l' iris; *elle ne détruit que la* perception *seule. Dans un cas, c' est un fait* sensorial; *et, dans l' autre, un fait* cérebral; *dans un cas, c' est la perte du sens; dans l' autre, c' est la perte de la* perception. *La distinction des perceptions et des sensations est encore un grand résultat; et il est démontré aux yeux. Il y a deux moyens de faire perdre la vision par l' encephale:* 1. *par le tubercules, c' est la perte du sens, de la sensations;* 2. *par les lobes, c' est la perte de la perception, de l' intelligence. La sensibilité n' est donc pas l' intelligence, penser n' est donc pas sentir; et voilà toute une philosophie renversée. L' idée n' est donc pas la sen-*

(1) Haslam's observations on Madness and Melancholy 2 Ed. p. 192.

sation: et voilà encore une autre preuve du vice radical de cette philosophie ». Flourens a pag. 77 sotto il titolo: *Separation de la Sensibilité et de la Perception*, dice inoltre: « *Il y a une de mes experiences qui sépare nettement la* sensibilitè *de la* perception *Quand on enléve le* cerveau proprement dit (lobes *ou* hémisphéres cèrebraux) *d' un animal, l' animal perd la vue. Mais, par rapport à l' oeil, rien n' est changé; les objets continuent à se peindre sur la rétine, l'* iris *reste contractile,* le nerf optique *sensible, parfaitement sensible. Et cependant l' animal ne voit plus; il n' y a plus* vision, *quoique tout ce qui est* sensation *subsiste; il n' y a plus* vision, *parce qu' il n' y a plus* perception. *Le* percevoir, *et non le* sentir, *est donc le premier élément de l'* intelligence. *La* perception *est partie de l'* intelligence, *car elle se perd avec l'* intelligence *et par l' ablation du méme organe, les lobes au* hémispherès cerebraux; *et la sensibilité n' en est point partie, quisqu' elle subsiste aprés la perte de l'* intilligence *et l' ablation des lobes ou* hémispéres ».

Che l' intellettualità della percezione in generale sia già stata avvertita dagli antichi, ne fa fede il famoso verso dell' antico filosofo Epicarmo:

Νους ὁρῃ και νους ακουει τ' αλλα κωφα και τυφλα.

(Mens videt, mens audit; caetera surda et coeca). Plutarco che lo cita *(de solert. animal. c. 3)* vi soggiunge: ὡς του πεοι τα ομματα και ωτια παθους, αν μη παοῃ το φοονουν, αισθησιν ου ποιουντος *(quia affectio oculorum et aurium nullum affert sensum, intelligentia absante)*, poco prima dice: Στοατωνος του φυσικου λογος εστιν, αποδεικνυων ὡς ουδ' αισθανεσθαι τοπαοπαν ανευ του νοειν ὑπαοχει. *(Stratonis physici extat ratiocinatio, qua « sine intelligentia sentiri omnino nihil posse » demonstrat)*. Ma subito dopo egli dice: ὁθεν αναγκη, πασιν, οις το αισθανεσθαι, και το νοειν ὑπαοχειν, ει τω νοειν αισθανεσθαι επρεπει μεν *(quare necesse est, omnia, quae sentiunt, etiam intelligere, siquidem intelligendo demum sentiamus)*. Ed a questo

sarebbe da mettere accanto un altro verso dello stesso Epicarmo, citato da Diogene Laertio (III. 16):

Ευμαιε, το σοφον κου εν μονον,
αλλ' οσα πεο ξη, παντα και γνωμαι εχει

(Eumace, sapientia non uni tantum competit, sed quaecumque vivunt etiam intellectum habent). Anche Porfirio *(de abstinentiae,* III, 21) si affatica a dimostrare minutamente che tutti gli animali hanno intelletto.

E che il fatto sia così segue necessariamente dall' intellettualità della percezione. Tutti gli animali, giù giù sino all' infimo, bisogna che abbiano intelletto, ovvero conoscenza della legge di causalità, sebbene in grado assai diverso di finezza e chiarezza, ma sempre però almeno quel tanto che è richiesto perchè possano intuire coi loro sensi; giacchè sensazione senza intelletto sarebbe un regalo della Natura non solo inutile ma crudele. Quegli soltanto che ne fosse privo, potrebbe mettere in dubbio l' intelligenza degli animali superiori. Ma che anche la loro conoscenza della causalità sia scaturita propriamente *a priori* e non dalla semplice abitudine di vedere una cosa succedere ad un altro, si fa manifesta talvolta in modo irrefragabile. Un cane tutto giovane non salta giù dalla tavola perchè anticipa l' effetto. Poco tempo fa io feci mettere alle finestre della mia stanza da letto delle tende lunghe sino al pavimento e combinate in modo che tirando un cordone si aprivano dal mezzo; ora, quando io una mattina appena alzato da letto tirai per la prima volta le tende, osservai con sorpresa che il mio cane, molto intelligente, rimase là meravigliato del fenomeno e poi si guardò intorno, in alto, da tutte le parti in traccia della causa del fenomeno; il che vuol dire che egli cercava il cambiamento e sapeva *a priori* che avea dovuto precedere; la stessa scena si ripetè la mattina seguente. — Ma anche gli animali più imperfetti e persino lo stesso polipe, sfornito di organi speciali per i sensi, quando si arrampica pei rami del polipaio in cerca di luce viva, passando su su di foglia in foglia, prova che esso percepisce e che ha quindi l' intelletto.

E l' intelletto umano, che noi però distinguiamo ben bene dalla sua ragione, non è diverso da questo infimo degli intelletti, se non di grado; mentre nelle suddivisioni intermedie trova posto tutta la lunga fila degli altri animali, le cui specie superiori, come le scimie, gli elefanti ed i cani, ci destano meraviglia per la loro intelligenza. Ma l' ufficio dell' intelletto consiste sempre ed invariabilmenle nella conoscenza immediata delle relazioni di causalità: dapprima ed anzi tutto di quelle fra il nostro corpo ed i corpi estranei, dal che risulta la percezione obbiettiva; poscia delle relazioni reciproche fra questi corpi obbiettivamente percepiti; in quest' ultimo caso il rapporto di causalità, come s' è visto nel § precedente, si presenta sotto tre forme differenti, e cioè come causa, come stimolo e come motivo; in virtù di queste tre forme si produce nel mondo ogni movimento ed in forza di esse l' intelletto soltanto lo concepisce. Se di questi tre sono le *cause*, intese nello stretto senso della parola, quelle che egli ricerca in tal caso crea la meccanica, l'astronomia, la fisica, la chimica, ed inventa macchine di salvezza e di distruzione; ma in fondo in fondo, c' è però sempre la conoscenza immediata ed intuitiva del nesso causale che serve di base a tutte le sue scoperte. Imperciocchè questa è l' unica forma e funzione dell'intelletto e non mai il meccanismo complicato delle dodici categorie kantiane, di cui io ho dimostrato l' insussistenza. — (Comprendere è conoscere immediatamente e per conseguenza intuitivamente il nesso causale, sebbene questa conoscenza debba essere tosto ridotta per poterla fissare in concetti astratti. In conseguenza il calcolare non è intendere, ed in sè non dà nessuna intelligenza della cosa. Il calcolo si occupa soltanto con dei concetti astratti di grandezza di cui stabilisce le reciproche relazioni. Ma con questo mezzo non si acquista mai la benchè minima intelligenza di un avvenimento fisico. Giacchè per conoscerlo torna necessario comprendere, con la percezione *intuitiva*, le condizioni dello spazio in virtù delle quali agiscono le cause. I calcoli hanno pregio soltanto nella pratica e non in teoria. Si può anzi dire che: *dove comincia il calcolare finisce l' intendere.* Perchè, la testa occupata di cifre, mentre calcola, è assolutamente estranea alle correlazioni causali dei

fenomeni fisici, essa si trova impigliata, per così dire, nei concetti astratti di puri numeri. Ma il risultato non ci dice nulla più che il *quanto* non mai il *che cosa*. *L' expérience et le calcul*, questo termine favorito de' fisici francesi, è adunque affatto insufficiente.) — Se l' intelletto invece segue gli *stimoli* allora egli crea la fisiologia delle piante e degli animali, la terapia e la tossicologia. Se invece egli sceglie i *motivi*, in tal caso o se ne serve soltanto teoricamente quale guida a fine di produrre opere di morale, di diritto, di storia, di politica ed anche di poesia epica e dramatica; oppure se ne vale nella pratica, ed in questo caso o semplicemente per ammaestrare gli animali, ovvero anche per far ballare il genere umano al suono del suo piffero, dopo di aver abilmente scoperto in ciascuna marionetta il filo speciale, tirando il quale la muove a suo piacere. Che col sussidio della meccanica egli utilizzi nelle macchine la gravità dei corpi in guisa che l' azione del loro peso, producendosi a tempo opportuno, cooperi al suo scopo, ovvero che volga a' suoi fini le inclinazioni generali ed individuali dell' uomo; la cosa resta identica, quanto alla funzione che agisce in questa operazione Ora, in tale applicazione pratica, l' intelletto vien chiamato abilità e, se usato gabbando gli altri, destrezza, oppure sottigliezza, se si tratta di cose di poca importanza, e furberia ove si congiunga il danno altrui. Nell' uso puramente teorico invece, o si chiama *intelletto*, senz' altro, oppure, se in grado elevato, acutezza d' ingegno, perspicacia, sagacità, penetrazione, se in difetto, ottusità, stupidità, minchioneria ecc. ecc. Questi gradi tanto diversi nella qualità sono innati e non possono acquistarsi con lo studio, benchè l' esercizio e la conoscenza della materia, siano dappertutto necessari per poter usare correttamente dell' intelletto, come abbiamo veduto per la sua prima applicazione, ossia per la percezione empirica. Della *ragione* ne ha ogni gocciolone; dategli le premesse ed egli ne tirerà la conclusione Ma l' intelletto somministra le cognizioni *primarie* quindi le intuitive, e lì appunto stanno le differenze. Di tal guisa il germe di ogni grande scoperta come pure di ogni piano di storia universale, è il prodotto di un momento felice, nel quale col fa-

vore di circostanze esterne ed interne, si manifestano improvvisamente all' intelletto serie complicate di cause, o cause segrete di fenomeni mille volte osservati, ovvero si aprano e si rischiarano vie inesplorate ed oscure.

Le esplicazioni precedenti su quanto succede nella vista e nel tatto hanno irrefutabilmente dimostrato che la percezione empirica è nella sua essenza opera dell' intelletto, al quale i sensi non fanno che fornire con le loro impressioni la stoffa, in complessa meschina, di modo che egli è l' artista creatore mentre essi non sono che i manovali che gli porgono i materiali Ma tutto insieme però il processo dell' intelletto consiste invariabilmente nel risalire dagli effetti dati, alle loro cause; le quali solo per questa via possono venir rappresentate come corpi nello spazio. La condizione imprescindibile per ciò, è la legge di causalità, che egli stesso deve apportare a questo scopo; poichè in nessun modo gli potè venire dal di fuori. Essa è in vero la condizione prima di ogni percezione empirica, ma questa è la *forma* nella quale si presenta ogni e qualunque esperienza esteriore, ed allora come dunque il principio di causalità potrebbe essere attinto dall' esperienza, della quale egli stesso è il presupposto essenziale? — In causa di questa impossibilità assoluta, e poichè Locke nella sua filosofia avea soppresso qualsiasi *aprriorità*, Hume negò totalmente la realtà del concetto di causalità. Oltre a ciò egli stesso avea già fatto menzione (nel settimo de' suoi *essays on human understanding)* di due false ipotesi che ai nostri giorni sono state di nuovo messe in campo, l' uno, che l' azione della volontà sulle membra del nostro corpo, l' altra che la resistenza opposta dai corpi alla nostra pressione sieno l' origine ed il prototipo del concetto di causalità. Hume le confutò entrambi alla sua maniera e nel suo ordine di idee. Io però così argomento: fra l' atto della volontà e l' azione del corpo non vi è alcun rapporto di causalità, ma entrambi sono invece la stessa e medesima cosa percepita due volte; vale a dire nella coscienza o senso interno, quale atto della volontà, ed in pari tempo nella percezione cerebrale, esteriore, dello spazio, come azione muscolare (1)

(1) Confrontate il Mondo q. Volontà e q. Rappresentazione 3. ediz. vol. II. pag. 41.

La seconda ipotesi è falsa prima, perchè, come ho dimostrato sopra estesamente, una semplice sensazione del tatto non somministra ancora per niente affatto una percezione obbiettiva e molto meno poi un concetto della causalità; giammai questo concetto non potrà risultare soltanto dall' impedimento di uno sforzo muscolare, impedimento che del resto si verifica spesso senza una causa esteriore; in secondo luogo, perchè la nostra pressione contro un oggetto esterno, poichè essa deve ben avere un motivo, presuppone già la percezione dell' oggetto stesso e questa percezione alla sua volta, presuppone la conoscenza della causalità. — Ma l' indipendenza del concetto di causalità da ogni esperienza non può essere dimostrata a fondo se non provando che l' esperienza stessa dipende dal principio di causalità, il quale soltanto la rende possibile; appunto come ho fatto io con quello che ho detto sopra. Che la dimostrazione stabilita da Kant allo stesso fine, sia parimenti falsa, io lo dimostrerò nel § 23.

Qui torna opportuno far osservare che Kant non comprese l' intervento della legge, intuitivamente nota, della causalità nella percezione empirica, oppure a bello studio non ne tenne conto perchè non armonizzava con le sue vedute. Nella Critica della pure Ragione, la relazione della causalità con la percezione non fu già trattata nella parte elementare, ma bensì in un luogo dove non la si cercherebbe punto; vale a dire nel capitolo intorno ai paralogismi della ragione pura ed appunto nella critica al quarto paralogismo della psicologia trascendentale e solamente nella prima edizione a pag. 367 e seguenti. Già l' aver assegnato a quella discussione un tale posto mostra che egli nell' esame di quel rapporto non ebbe in vista l' origine della percezione; ma sempre soltanto il passaggio dal fenomeno alla cosa in sè. In conformità a ciò egli dice qui che l' esistenza di un oggetto reale al di fuori di noi non è già data direttamente nella percezione ma che vi viene aggiunta dalla mente e che quindi potrebbe essere dedotta come causa esterna della percezione. Però chi fa questo, è per lui un realista trascendentale; e si trova perciò sulla via dell'errore. Giacchè qui Kant, sotto l' espressione: « *oggetti esteriori* »

intende già la cosa in sè. L' idealista trascendentale invece si ferma, secondo Kant, alla percezione di un reale empirico; vale a dire che si trova nello spazio al di fuori di noi, senza dover prima concludere sulla causa della percezione, a fine di dare realtà all' oggetto. Insomma, per Kant, la percezione è qualche cosa di assolutamente immediato che si compie senza alcun concorso del rapporto causale e per ciò dell' intelletto. Egli la identifica a dirittura colla sensazione. Ciò è provato fra gli altri dal passo a pag. 371 « in riguardo alla realtà degli oggetti esteriori, io non ho punto bisogno » ecc. ecc. come pure dell' altro passo a pag. 372 « Si può bensì concedere che » ecc. ecc. Da questi luoghi risulta perfettamente chiaro che per lui la *percezione* di cose esterne nello spazio, è precedente ad ogni applicazione della legge di causalità e che perciò questa non è contenuta in quella come suo elemento e sua condizione; la semplice sensazione è per lui la percezione senz' altro. Parlando della percezione egli non fa cenno della causalità se non quando si tratta di far ricerca di ciò che, preso nel senso *trascendentale*, può esistere fuori di noi, cioè quando si tratta della cosa in sè. Kant inoltre ammette la legge di causalità come contenuta e possibile soltanto nella riflessione, quindi nella conoscenza astratta e distinta dei concetti, senza nemmeno dubitare che la sua applicazione *preceda ogni riflessione;* ciò che è evidentemente il caso, in ispecial modo per la percezione delle sensazioni esteriori, senza di che la percezione non potrebbe aver luogo giammai; come l' analisi che ne feci lo dimostra in maniera irrefutabile. Per cui Kant è costretto a lasciare senza spiegazione la genesi della percezione empirica la quale, per lui, data come per miracolo, è soltanto cosa dei sensi e si confonde quindi colla sensazione. Io desidero vivamente che il lettore che vuol meditare la questione rilegga i passi di Kant che ho citato sopra, affinchè egli possa riconoscere chiaramente quanto sia più giusto il mio modo di comprendere l' intiero processo e tutti i particolari della cosa. Quell' opinione di Kant, erronea oltre ogni dire, si è poi sempre sostenuta nella letteratura filosofica, perchè nessuno ebbe il coraggio di affrontarla, ed io sono il primo che ha

dovuto sgombrare il terreno; ciò era necessario a fine di portare luce nel meccanismo delle nostre conoscenze.

Del resto la dottrina fondamentale idealistica posta da Kant, non ha perduto assolutamente niente per i miei emendamenti, chè anzi vi ha piuttosto guadagnato; in quanto che, secondo me, la necessità della legge di causalità si risolve e si estingue nella percezione empirica, che n' è il risultato; per cui essa non può essere ulteriormente invocata per la ricerca completamente trascendentale della cosa in sè. Infatti se torniamo a guardare la mia teoria superiormente esposta della percezione empirica, noi troviamo che il suo primo *dato*, la sensazione, è qualche cosa di assolutamente soggettivo, che succede nell' intimo dell' organismo, perchè sotto la pelle. Che queste sensazioni degli organi, pur ammettendo che vengano eccitate da cause esterne, tuttavia non possono avere alcuna somiglianza colla natura di queste — lo zucchero non ha alcuna somiglianza col dolce, la rosa nessuna con il rosso — lo ha già dimostrato Locke ampiamente ed a fondo. Ma anche questa circostanza che le sensazioni devono sempre avere una causa esterna, si fonda su di una legge che si dimostra esistere in noi, nel nostro cervello, e che sì il *tempo*, questa condizione prima per la possibilità di ogni *cambiamento* e quindi anche di quello al cui riguardo incominciò a funzionare l' applicazione del principio di causalità — non meno che lo *spazio*, il quale soltanto permette di trasportare all' esterno le cause che in tal modo si presentano come oggetti — sono forme soggettive dell' intelletto anch' esse, come ha dimostrato Kant in modo che non lascia luogo a nessun dubbio. In conseguenza noi troviamo che tutti gli elementi della percezione empirica si trovano in noi e che essi non contengono nulla che possa fornire una indicazione sicura sull' esistenza di qualche oggetto al di fuori di noi, di una cosa in sè. — Ma vi ha di più; sotto il concetto di *materia* noi concepiamo quella cosa che resta ancora dei corpi, quando noi li spogliamo della loro forma e di tutte le loro qualità specifiche, la qual cosa appunto per questo, bisogna che sia in tutti i corpi eguale, ed identica. Ma quelle forme e qualità che noi togliamo ai corpi, non sono niente altro che il loro

modo di azione peculiare, specialmente determinato e che costituisce appunto la loro diversità. Per cui se noi tralasciamo di tenerne conto, in tal caso ciò che vi resta ancora dei corpi è la *semplice attività in generale,* l' azione pura come tale, la causalità medesima pensata obiettivamente, — quindi il riflesso del nostro proprio intelletto; l' immagine della sua unica funzione proiettata al di fuori, e la materia è in tutto e per tutto mera causalità; la sua essenza è l' operare in generale (confrontate il M. q. V. e q. Rapp. vol. 1. § 4. pag. 9, e vol. 2. pag. 48-49, 3. ediz. I. 10, e II. 52). In conseguenza la materia pura non la si può intuire ma soltanto pensare, essa è qualche cosa che la mente vi aggiunge come fondamento di tutte le realtà. Giacchè la pretta causalità, la schietta efficienza, senza un modo determinato di azione, non può essere resa percepibile; in conseguenza non può essere oggetto dell' esperienza. — La materia quindi è soltanto il *correlato* oggettivo dell' intelletto puro, ossia la causalità in generale, e niente altro; come l' intelletto è il conoscere immediato della causa e dell' effetto e nulla più. La legge di causalità alla sua volta, appunto per questa ragione, non può essere applicata alla materia; essa materia, cioè, non può nè crearsi nè distruggersi, ma è e permane. Imperocchè, siccome ogni mutamento negli accidenti (forma e qualità) ossia ogni creazione ed ogni distruzione, avviene soltanto in forza della causalità, e poichè la materia è essa stessa causalità pura come tale e considerata oggettivamente, così essa non può esercitare la sua potenza su se stessa: come l' occhio che può veder tutto tranne se medesimo. — E poichè « *sostanza* » è identico di *materia;* così si può dire: La *sostanza* è l' *azione* in astratto, l' *accidente* è il modo speciale d' agire, è l' azione in concreto. — Questi sono adunque i risultati ai quali conduce l' idealismo vero, vale a dire quello trascendentale. Che noi per la via della rappresentazione non possiamo pervenire alla cosa in se stessa, ossia a quella cosa che esiste anche all' infuori di ogni rappresentazione; ma che a questo fine noi dobbiamo battere tutt' altra via, la quale ci conduca attraverso l' intimo delle cose e ci apra, per così dire, la fortezza a tradimento, — io l' ho dimostrato nella mia Opera principale.

Che se per avventura, l' analisi coscienziosa e profondamente meditata della percezione empirica ne' suoi elementi, i quali tutti risultano d' indole soggettiva, si volesse paragonare o a dirittura identificare colle equazioni algebriche di Fichte, stabilite fra l' Io e 'l non-Io e relative e speciose dimostrazioni, le quali per ingannare il lettore e mostrargli come qualmente l' Io spunta fuori dal non-Io, hanno bisogno di essere coperte dal manto dell' oscurità e dell' assurdo, e, per tagliar corto, di un complesso di buffonate e di vacuità scientifiche; in tal caso questa sarebbe una lampante cavillazione e niente altro. Io non voglio avere nulla di comune con questo Fichte e protesto contro solennemente come vi protestò Kant in pubblico ed in modo esplicito con un annunzio *ad hoc* inserto nella gazzetta letteraria di Jena (Kant: « Dichiarazione riguardante le dottrine scientifiche di Fichte » in *Intelligenzblatt* della gazzetta letteraria di Jena, 1799 n. 105). Lasciate pure che gli hegeliani e simili ignoranti, chiacchierino a distesa intorno ad una filosofia Kant-Fichte; c' è una filosofia kantiana ed una fanfaronata fichtiana! — questo è il vero stato delle cose e così resterà sempre a dispetto di tutti gli strombazzatori del cattivo e spregiatori del buono, di cui la cara patria tedesca è ricca, come nessun' altra al mondo.

§ 22.

Dell' oggetto immediato.

Le sensazioni corporee sono dunque quelle che forniscono i *dati* per la primissima applicazione della legge di causalità, da cui sorge appunto la percezione di questa classe di oggetti, i quali, in conseguenza, hanno la loro essenza ed esistenza soltanto in virtù e nell' esercizio della funzione dell' intelletto che si manifesta sotto questa forma.

Ora, nella prima edizione di questa dissertazione, io chiamai il corpo organico l' *oggetto immediato*, in quanto che esso è il punto di partenza per la percezione di tutti gli altri oggetti, ossia il loro intermediario; la quale espressione però non può valere che in un significato molto improprio. Giacchè, sebbene

la conoscenza delle sue sensazioni sia assolutamente immediata, tuttavia per questo mezzo non si rappresenta però ancora esso stesso quale oggetto; chè fin qui tutto resta ancora soggettivo ossia sensazione. Da questa parte certamente la percezione degli altri oggetti, quali cause di tali sensazioni, dove esse cause si rappresentano come oggetti, ma qui il corpo stesso non si presenta come tale perchè esso non porge alla coscienza che delle sensazioni. La conoscenza oggettiva del corpo, cioè la sua conoscenza come obbietto è pure una conoscenza *mediata* poichè, al pari di tutti gli altri oggetti, esso si rappresenta all' intelletto od al cervello (il che è tutt' uno) *oggettivamente*, viene cioè riconosciuto come causa di un effetto soggettivamente dato; ora ciò non può effettuarsi se le sue parti non agiscono sui propri sensi, dunque è necessario che l' occhio veda il corpo, che la mano lo tasti; ed allora su questi dati il cervello od intelletto lo costruisce nello spazio, come fa per tutti gli altri oggetti, secondo le sue forme e le sue qualità. — La presenza immediata delle rappresentazioni di questa classe nella coscienza, dipende quindi dal posto ad esse assegnato per ciascun caso speciale, nella successione di cause ed effetti, che tutto collega ed in rapporto al corpo del soggetto cha tutto conosce.

§ 23.

Contestazione della prova data da Kant circa l' applicazione del concetto di causalità.

L' esposizione relativa alla validità assoluta della legge di causalità per tutte le esperienze, alla sua apriorità ed alla sua conseguente limitazione a rendere l' esperienza possibile, è uno degli argomenti principali della Critica della Ragione pura. Però io non posso accettare la dimostrazione che egli dà circa l' apriorità del principio. In sostanza essa è la seguente: « La sintesi del variabile eseguita dall' imaginazione è necessaria ad ogni conoscenza empirica, dà ben sì la successione ma una successione ancora indeterminata, cioè non indica quale dei due stati percepiti abbia preceduto l' altro, non solo nella mia immaginazione ma nell' oggetto stesso. Ora, il vero ordine di

questa successione, in virtù del quale soltanto ciò che è percepito diviene esperienza, cioè, autorizza giudizi aventi un valore effettivo; quest' ordine non vi penetra che a mezzo di una pura nozione dell' intelligenza, ossia della nozione di causa ed effetto. Nel principio del rapporto causale sta la condizione che rende l' esperienza possibile, e come tale ci è dato *a priori*. » (Vedi Crit. della pura Rag. I. ediz. pag. 201 ; 5. ediz. pag. 246).

Stando a ciò, l' ordine col quale si succedono i cambiamenti degli oggetti reali viene di botto riconosciuto col mezzo della loro causalità. Kant ripete e spiega questa affermazione nella Critica della pura Ragione e segnatamente nella sua « seconda analogia dell' esperienza » (I. ediz. pag. 189; più completamente nella 5. ediz. pag. 232), poi alla chiusa della sua « terza analogia » luoghi che io prego si compiaccia leggere ciascuno che vuol comprendere ciò che io sto per dire. Qui egli afferma dappertutto che l' *oggettività della successsione delle rappresentazioni*, che egli spiega come il loro accordo con la successione di oggetti reali, viene riconosciuta soltanto mediante la regola secondo la quale essi si succedono; vale a dire mediante la legge di causalità; egli sostiene dunque che con la semplice percezione le relazioni oggettive di fenomeni che si succedono l' un l' altro restano completamente indeterminate; perchè io allora percepisco soltanto le successioni delle mie rappresentazioni; ma le successioni di pura apprensione non giustificano alcun giudizio sulla successione negli oggetti, se il mio giudizio non si appoggia sulla legge di causalità, e perchè altrimenti io nella mia apprensiva potrei egualmente condurre la successione delle percezioni in un ordine al tutto inverso; dal momento che nulla vi è che le determini come ordine oggettivo. A schiarimento di questa affermazione egli cita l' esempio di una casa di cui egli può considerare le varie parti con quella successione che più gli piace, p. e. cominciando dall' alto e venendo in basso oppure viceversa dal basso in alto, dove quindi la determinazione della successione sarebbe unicamente soggettiva e non punto fondata in un qualche oggetto; perchè essa dipende dal suo arbitrio. E quale contrapposto egli pone la percezione di un galleggiante che segue il

corso di un fiume e che egli percepisce successivamente e sempre più in giù, la quale percezione della successione dei luoghi del galleggiante egli non può mutare, per cui deriva qui l' ordine soggettivo nella sua apprensione, dall' ordine oggettivo nel fenomeno, che, per questa ragione chiama un avvenimento. Io, al contrario, sostengo *che i due casi non sono per niente affatto diversi e che entrambi sono avvenimenti*, la cui conoscenza è oggettiva, vale a dire una conoscenza di mutamenti di oggetti reali, riconosciuti come tali dal soggetto. *Entrambi sono mutamenti di posizione di due corpi l' uno rispetto all' altro.* Nel primo caso uno di questi oggetti è il corpo proprio dell' osservatore e più esattamente, una sola parte del medesimo, ossia l' occhio, l' altro è la casa sulle parti della quale, la posizione dell' occhio viene mutata successivamente. Nel secondo caso è il galleggiante che muta posizione rispetto al fiume, quindi il mutamento avviene fra due corpi. Entrambi sono avvenimenti; l' unica differenza è che nel primo caso il mutamento parte dal corpo proprio dell' osservatore, le cui sensazioni sono bensì il punto di partenza di tutte le sue percezioni ma però anch' egli è un oggetto fra gli oggetti e perciò sottoposto alle leggi del mondo oggettivo. Il movimento volontario del suo corpo è per l' osservatore, in quanto essere conoscente, un semplice fatto, percepito empiricamente. Tanto in un caso che nell' altro potrebbe anche venir invertito l' ordine della successione dei mutamenti; sempre quando l' osservatore avesse la forza di tirare il galeggiante contro corrente come ha quella di muovere l' occhio in direzione opposta alla prima. Giacchè Kant dal fatto che la successione delle percezioni delle parti della casa dipende dal suo arbitrio, vuol dedurre che esse non sono punto oggettive, punto avvenimenti. Ma il movimento del suo occhio nella direzione dal tetto alla cantina è un' avvenimento e l' opposto, dalla cantina al tetto ne è un altro, precisamente come il movimento del galleggiante. Qui non c' è nessunissima differenza come, quando si tratta di sapere se sia o non sia un avvenimento, non c' è nessuna differenza fra quando sono io che passo davanti ad una fila di soldati e quando sono essi che passano davanti a me; entrambi

sono avvenimenti. Se dalla riva io fisso lo sguardo su di una barca che mi passa rasente, in tal caso mi sembrerà tosto di muovermi assieme con tutta la riva e di vedere la barca ferma; in questo fatto io sono bensì in errore rispetto alla causa del relativo mutamento di luogo, perchè ascrivo il movimento ad un oggetto falso; ma io riconosco tuttavia in modo obiettivo e giusto la successione reale delle posizioni relative del mio corpo rispetto alla barca. Nemmeno Kant avrebbe creduto di trovare una differenza nel caso da lui posto, se avesse pensato che il suo corpo è un oggetto fra gli oggetti e che la successione delle sue intuizioni empiriche dipende dalla successione delle impressioni degli altri oggetti sul suo corpo e che quindi è oggettiva; vale a dire che ha luogo fra oggetti *immediatamente*, (sebbene non mediatamente) indipendenti dall' arbitrio del soggetto ed in conseguenza che può essere benissimo percepita senza che gli oggetti che agiscono *successivamente* sul suo corpo, abbiano fra di loro un collegamento causale.

Kant dice: il tempo non può venir percepito: quindi empiricamente non si può percepire nessuna successione di rappresentazioni come oggettiva, vale a dire che quali mutamenti dei fenomeni non si possono distinguere dai mutamenti di rappresentazioni puramente soggettive. Soltanto mediante la legge di causalità, che è una regola secondo la quale gli stati si seguono l' un l' altro, si può riconoscere l' oggettività di un mutamento. E il risultato della sua affermazione sarebbe che oggettivamente noi non percepiamo nessuna successione nel tempo, ad eccezione di quella di causa ad effetto, e che ogni altra successione di fenomeni da noi percepiti sarebbe determinata in quel dato modo soltanto dal nostro arbitrio e non altrimenti. Io a ciò oppongo che i fenomeni possono seguire benissimo *l' uno appresso l' altro* senza che *l' uno sia la conseguenza dell' altro*. E questo non pregiudica affatto la legge di causalità. Giacchè resta certo che ogni mutamento è l' effetto di un altro; poichè questa è una verità assodata *a priori*, soltanto esso non succede semplicemente a questo cangiamento unico, che è la sua causa, ma a tutti gli altri che esistono simulta-

neamente con questa causa e coi quali non ha alcun nesso causale. Io non lo percepisco esattamente nell' ordine della successione delle cause, ma in ordine tutto diverso, il quale non è per questo meno oggettivo e molto ben distinto da uno soggettivo dipendente dal mio arbitrio, quale sarebbe, p. e., quello de' miei fantasmi. La successione nel tempo di avvenimenti che non si trovano in uno stesso nesso causale, è appunto ciò che si chiama il *caso* (1) la quale parola deriva da incontrarsi (2), coincidenza di ciò che non è unito (3) appunto come *το, συμβεβηκος* viene da *συμβαινειν*. (Vedi Arist. Anal. post. l. 4.) Esco di casa ed un tegolo cade in questo momento dal tetto e mi colpisce; fra la caduta del tegolo e la mia uscita non v' ha alcun rapporto da causa ad effetto; ma vi è questa successione, che la mia uscita precedette la caduta della tegola; nella mia percezione questa successione è obbiettivamente determinata, non soggettivamente dal mio arbitro, poichè altrimenti avrei certo invertito l' ordine. La successione dei toni di un pezzo di musica è pure determinata oggettivamente e non soggettivamente da me che l' ascolto; ma chi oserebbe dire per questo che i toni della musica si succedono l' un l' altro secondo la legge di causalità? La successione del giorno e della notte è indubbiamente riconosciuta da noi come oggettiva; ma è certo che noi non la comprendiamo come cause ed effetto l' uno dell' altro, anzi tutto il mondo fino a Copernico era in errore circa la vera loro causa, senza che l' esatta conoscenza della loro successione abbia avuto a soffrire. E così, sia detto per incidenza, resta confutata anche l' ipotesi di Hume, giacchè insomma l' abitudine non ha mai indotto nessuno a ritenere causa ed effetto l' uno dell' altro il giorno e la notte, la successione più antica e meno soggetta ad eccezioni. Kant dice ancora (ibid.) che una rappresentazione non mostra alcuna realtà oggettiva (il che significa che non si distingue dai semplici fantasmi) se non in quanto riconosciamo la sua connessione con altre rappresentazioni; connessione necessaria e soggetta ad una regola (la legge di causalità), ed inoltre in

(1) Zufall. — (2) Zusammentreffen. — (3) Zusammenfallen.

quanto noi riconosciamo pure il suo posto nell' ordine delle nostre rappresentazioni, ordine determinato rispetto al tempo. Ma quanto poche sono le rappresentazioni di cui noi conosciamo il posto che loro assegna nella serie delle cause e degli effetti la legge di causalità! e tuttavia sappiamo sempre ben distinguere le cose obiettive dalle subiettive, gli oggetti reali dai fantasmi. Nel sonno, durante il quale il cervello è isolato dal sistema nervoso periferico e con ciò dalle impressioni esterne, noi non possiamo fare quella distinzione, ed in conseguenza, sognando, prendiamo i fantasmi per oggetti reali e solo allo svegliarci, vale a dire quando la sensibilità nervosa e con essa il mondo esteriore rientrano nella coscienza, noi riconosciamo l' errore; sebbene la legge di causalità mantenga i suoi diritti anche nel sogno, finchè non è interrotto; soltanto che le si porge spesso una stoffa impossibile. Se nei luoghi sopra citati noi ci fermassimo ad esaminare le espressioni in tutto simili a quelle che s' incontrano nel *Nouveaux essais sur l' entendement* (Lib. IV. ch. 2 § 14) di Leibnitz, si sarebbe quasi tentati a credere che qui Kant abbia subito la di lui influenza, sebbene gli sia tanto contrario in tutto il resto della sua dottrina filosofica. Cito un passo: *la vérité des choses sensibles ne consiste que dans la liaison des phénoménes, qui doit avoir sa raïson, et c' est ce qui les distingue des songes. ——— Le vrai Critérion, en matiére des objets des sens, est la liaison des phénoménes, qui garantit les vérités de fait, á l'égard des choses sensibles hors de nous.*

Quando Kant vuol provare l' apriorità e la necessità della legge di causalità, dimostrando che solo col suo intervento noi potremmo conoscere la successione oggettiva dei cangiamenti e che sotto questo rapporto, essa sarebbe la condizione di ogni esperienza, egli cade evidentemente in un errore tanto sorprendente e palpabile che non si riesce a spiegare se non ammettendo che era assorto nella parte intuitiva della nostra conoscenza in modo da perdere di vista ciò che altrimenti ciascuno avrebbe potuto vedere. L' unica dimostrazione esatta dell' apriorità della legge di causalità è quella che ho dato io nel § 21. Questa dimostrazione viene confermata ad ogni

istante dalla certezza incrollabile colla quale ciascuno aspetta che l' esperienza risulti in tutti i casi in conformità a questa legge; e ciò appunto per l' *apoditticità* che noi le attribuiamo; tale certezza si distingue nettamente da qualunque altra fondata sull' induzione p. e. dalle leggi di natura riconosciute empiricamente; e ciò per la ragione che noi siamo persino nell' impossibilità di pensare che questa legge subisca in qualche modo un' eccezione nel mondo dell' esperienza. Noi possiamo p. e. concepire che la legge di gravità cessi un giorno d'agire, ma non mai che questo possa avvenire senza una causa.

Kant, nella sua dimostrazione, è caduto nell' errore opposto a quello di Hume. Questi dichiarò che ogni rapporto da effetto a causa è una semplice successione, Kant al contrario intende che non vi sia altra successione che quella da causa ad effetto. Certo che l' intelletto puro non può comprendere che le conseguenze e non mai la semplice successione; nello stesso modo che non comprende la differenza fra destra e sinistra che, come la successione, si può afferrare solo con la sensibilità pura. La successione degli avvenimenti nel tempo può senza dubbio (ciò che Kant in altro luogo nega) venir riconosciuta empiricamente come la juxtaposizione delle cose nello spazio. Ma il modo con cui una cosa qualunque *succede* in generale ad un' altra nel tempo, è così poco spiegabile come il modo col quale da una cosa *risulta* un' altra; nel primo caso la cognizione è data e condizionata dalla sensibilità pura, nel secondo dall' intelletto. Ma Kant, affermando che la causalità sola è il filo conduttore che ci guida alla conoscenza della successione oggettiva dei fenomeni, commette precisamente l' errore che egli (Cr. d. p. Rag. I. ediz. pag. 275, - 5 ediz. pag. 331) rimprovera a Leibnitz e cioè « che *intelletualizzi* le forme della sensibilità » — Il mio modo di vedere riguardo alla successione è questo: Noi attingiamo dal tempo, questa forma propria della sensibilità pura, la conoscenza della semplice *possibilità* della successione. La successione degli oggetti reali, la cui forma è appunto il tempo, ci è nota empiricamente ed in conseguenza come *reale*. Ma noi conosciamo la *necessità* di una successione di due stati, ossia di un cambiamento, soltanto coll' intelletto mediante la

causalità, ed il fatto stesso di avere noi il concetto di necessità di una successione, è già di per sè quasi una prova che la legge di causalità non è una cosa conosciuta empiricamente, ma che ci è data *a priori*. Il principio della ragione sufficiente in generale è l' espressione della forma primitiva di un legame necessario fra tutti i nostri oggetti, ossia della forma delle rappresentazioni, la quale ha la sua sede nell' intimo della nostra facoltà intellettuale; esso principio è la forma comune a tutte le rappresentazioni e l' unica origine del concetto di *necessità* e come tale non ha assolutamente altro vero contenuto nè altro valore se non la produzione dell' effetto quando è posta la sua causa. Se nella classe di rappresentazioni di cui ci occupiamo e nella quale il principio della ragione sufficiente si presenta come legge di causalità, questo principio determina l' ordine nel tempo, ciò provviene dal fatto che il tempo è la forma di queste rappresentazioni e che per conseguenza il collegamento necessario si presenta qui come regola di successione. Ma negli altri aspetti del principio della ragione sufficiente, il nesso necessario che esso esige dappertutto, ci si presenta in tutt' altra forma che quella del tempo e quindi non più come successione, pur serbando sempre il carattere di un collegamento necessario, per via di che, in tutti i suoi aspetti si rivela l' identità del principio della ragione sufficiente o piuttosto l' origine unica di tutte le leggi di cui esso principio è l' espressione comune.

Se l' affermazione di Kant, da me impugnata, fosse esatta, noi non potremmo riconoscere la *realtà* della successione se non dalla sua *necessità;* il che supporrebbe un' intelletto abbracciante contemporaneamente tutte le serie di cause ed effetti; cioè un intelletto onnisciente, Kant impose l' impossibile all' intelletto solo per poter fare a meno più che fosse possibile della sensibilità.

Come si può conciliare l' affermazione di Kant che l' oggettività della successione viene riconosciuta unicamente dalla necessità della successione di causa ed effetto, con quell' altra proposizione (Cr. d. p. Rag. I. ediz. pag. 203, V. ediz. pag. 249) che la successione è l' unico criterio empirico per giudi-

care quale di due stati sia la causa e quale l' effetto? Chi è che non vede qui manifesto il circolo vizioso?

Se l' oggettività della successione venisse riconosciuta unicamente dalla causalità, allora non si potrebbe rappresentare col pensiero che come causalità e sarebbe con essa identica. Giacchè se essa fosse qualche cosa altro ancora, in tal caso avrebbe anche degli altri caratteri distintivi dai quali verrebbe riconosciuta; precisamente ciò che Kant nega. In conseguenza se Kant avesse ragione, noi non potremmo dire: « Questo stato è l' effetto di quello e perciò gli succede ». Ma succedere ed essere effetto sarebbero una sola e medesima cosa e quella proposizione costituirebbe una tautologia. Una volta levata la distinzione fra essere effetto e successione, finirebbe per aver ragione anche Hume che dichiarò tutti gli effetti per successioni, e che negò quindi anche egli quella distinzione.

La dimostrazione di Kant si limiterebbe dunque a provare che noi empiricamente conosciamo soltanto la *realtà* della successione; ma poichè oltre a ciò noi conosciamo anche la *necessità* della successione in un certo ordine di fatti e sappiamo persino, prima di qualsiasi esperienza, che ogni possibile avvenimento deve avere un posto determinato in qualcheduna di queste serie; così da ciò stesso deriva e la realtà e l' apriorità della legge di causalità, per la quale ultima, la sola dimostrazione esatta è quella data sopra al § 21.

Accanto alla dottrina di Kant che le successioni oggettive sono possibili e riconoscibili soltanto mediante il loro nesso causale, un' altra procede parallela, quella, cioè, che la contemporaneità è solo possibile e riconoscibile per via dell'effetto reciproco, esposto nella Crit. d. p. Rag. sotto il titolo « terza analogia dell' esperienza ». Qui Kant va tant' oltre da dire « che la contemporaneità di fenomeni che non agissero fra di loro reciprocamente, ma che fossero invece separati p. e. da uno spazio vuoto, non sarebbe punto oggetto di una possibile percezione » (questa sarebbe una prova *a priori* che fra le stelle fisse non c' è alcuno spazio vuoto) e « che la luce che *gioca fra* il nostro occhio ed i corpi celesti (la quale espressione introduce il concetto come se non soltanto la luce delle

stelle agisce sul nostro occhio, ma anche questa su quella) abbia per effetto di metterci in comunicazione con quelli e provi così la loro esistenza simultanea. » Quest' ultima affermazione è falsa perfino empiricamente; giacchè la vista di una stella fissa non dimostra per niente affatto che essa esista ora in pari tempo coll' osservatore, ma tutt' al più che era là alcuni anni fa e spesso alcuni millenni fa. Del resto questa dottrina di Kant sussiste e cade assieme con quella prima; solo che questa si può più facilmente comprendere; oltre a ciò si è già ragionato sopra al § 20 intorno alla nullità di tutto questo concetto di azione reciproca.

Ognuno può a suo gradimento confrontare questa disputazione relativa alla dimostrazione kantiana, che è l' oggetto del nostro discorso, con i due attacchi fatti alla medesima, uno da Feder nel suo libro « Circa lo spazio e la causalità » § 29 e l' altro da G. E. Schulze nella sua « Critica della filosofia teoretica » Vol. 2 pag. 422 e seguenti.

Non senza una grande apprensione io ho osato sollevare obiezioni contro una dottrina che si accetta già come provata, che si trova riprodotta negli scritti più recenti (p. e. Fries. Crit. della Rag. Vol. 2 p. 85) e che è una delle più importanti di quell' uomo di cui io ammiro e venero la profondità di mente ed al quale devo tanti e sì grandi ammaestramenti che il suo genio mi può rivolgere le parole di Omero:

Α' χλνν δαν τοι οφθαλμων ελον, η'τοιν ςπηεν

§ 24.

Sull' abuso della legge di causalità

Dalle precedenti esplicazioni risulta che si abusa della legge di causalità le quante volte la si voglia applicare ad altre cose che ai cambiamenti producentesi nel mondo materiale ed empiricamente dato, p. e. alle forze naturali in virtù delle quali soltanto sono in generale possibili tali cambiamenti, oppure alla materia nella quale essi avvengono od all' universo mondo al quale, come tale, bisognerebbe venisse attribuito a questo effetto, non un' esistenza condizionata dal nostro intel-

letto, ma una esistenza assolutamente oggettiva, ed in tante altre maniere. A questo proposito rimando il lettore a quello che intorno a ciò io ho detto nel « M. q. V. e q. R. Vol. II. Cap. IV. pag. 42 e seguenti (3. ediz. II. 46 e seguenti). L' origine di questi abusi è sempre dovuta in parte a ciò che al concetto della causa, come a tanti altri in metafisica ed in morale, viene attribuito un senso troppo vasto, ed in parte anche al fatto di dimenticarsi che sebbene la legge di causalità sia innata e la sola che rende possibile la percezione del mondo esteriore, noi non abbiamo per ciò il diritto di applicare questo principio scaturito dalla disposizione propria della nostra facoltà di conoscere a ciò che si trova al di fuori ed è indipendente dall' intelletto; come sarebbe l' ordine assoluto ed eterno del modo, o tutto ciò che esiste.

§ 25.

Il tempo del Cambiamento

Siccome il principio della ragione sufficiente del divenire non si può applicare che ai *cambiamenti*, non dobbiamo passar qui sotto silenzio, che già gli antichi filosofi si erano proposti il quesito: in qual tempo avviene il cambiamento? esso cioè non può aver luogo finchè dura lo stato precedente e nemmeno dopo che il nuovo è sopravvenuto; ma se noi concediamo un tempo proprio fra i due, in tal caso, durante questo tempo, il corpo non sarebbe nè nel primo nè nel secondo stato, p. e. un morente non sarebbe nè morto nè vivo, un corpo nè in moto nè in quiete, il che è assurdo. Le difficoltà e sofisticherie sciorinate intorno a ciò, si trovano tutte condensate in Sesto Empirico, adv. Mathem. lib. IX, 267-271, et Hypost. III, c. 14 e qualche cosa di questo anche in Cellio l. VI c. 14. — Platone se la cava abbastanza cavallerescamente su questo punto, affermando egli in Parmenide (pag. 138 Bip.) che il cambiamento avviene *improvvisamente* e che non impiega *nessunissimo tempo*, esso sarebbe in *εξαιφνης (in repentino)* che egli chiama una *ατοπος φυσις εν χρω ουδει ουσα* quindi uno stato bizzarro ed all' infuori del tempo (e che si produce nondimeno nel tempo).

Alla perspicacia di Aristotile era serbato di mettere in chiaro questa difficile questione; ciò che egli fece ampiamente e con profondità nel 6 libro della fisica cap. 1-8. La sua dimostrazione che nessun cambiamento succede all' improvviso (al ἐξαίφνης di Platone) ma sempre per gradi, occupando perciò un certo tempo, si fonda intieramente sulla base della pura intuizione *a priori* del tempo e dello spazio; ma essa è riescita pur molto sottile. Ciò che vi ha di essenziale in questa argomentazione molto lunga, si può riassumere nei seguenti punti: Dire che due oggetti sono contigui significa che essi hanno reciprocamente un' estremità comune, per conseguenza, solo due oggetti estesi, p, e. due linee possono essere contigue; se fossero indivisibili, p. e. due semplici punti, non potrebbero avere contiguità (chè altrimenti sarebbero una cosa sola); quindi soltanto le linee e non mai i semplici punti. Applichiamo al tempo ciò che abbiamo detto dello spazio. Come fra due punti vi è sempre ancora una linea, così fra due tempi vi è sempre ancora un tempo. Ora questo è il tempo del cambiamento; cioè l' istante in cui uno degli stati esiste nel primo momento attuale e nel quale l' altro stato esiste nel secondo momento attuale. Come ogni tempo, esso è divisibile all' infinito; in conseguenza la cosa che si cambia percorre in questo intervallo un numero infinito di gradi attraversando i quali il secondo stato risulta progressivamente dal primo. — Per spezzare il pane alla portata di tutti, la cosa si può dilucidare in questo modo: Fra due stati successivi, la cui differenza cade sotto i nostri sensi, ve ne sono sempre ancora molti altri le cui differenze non ci sono percepibili; giacchè lo stato subentrante bisogna abbia raggiunto un certo grado d' intensità ed una certa grandezza per essere avvertito dai sensi. Così pure questo nuovo stato è preceduto da gradi d' intensità e di grandezza minori, percorrendo i quali esso aumenta progressivamente. Questi gradi presi insieme si esprimono col nome di cambiamento. Se noi l' applichiamo ad un corpo che viene urtato, l' effetto primo sarà una certa vibrazione delle sue parti interne la quale, dopo aver propagato l' impulso, si manifesta al di fuori sotto forma di movimento. — Dalla divisibilità infinita

del tempo, Aristotile conclude molto giustamente che tutto ciò che lo riempie, in conseguenza anche ogni cambiamento, ossia passaggio da uno stato ad un altro, deve essere parimenti divisibile all' infinito e che quindi tutto ciò che nasce, nel fatto, deve essere la riunione di un numero infinito di parti ed effettuarsi sempre per gradi successivi e non improvvisamente Da questi principî e dalla conseguente produzione graduale di ogni moto, egli, nell' ultimo capitolo di questo libro, trae l' importante conclusione che non v' è nulla di indivisibile e che nessun punto semplice si può muovere. Aggiungi che ciò sta in bell' armonia colla dichiarazione di Kant riguardo alla materia, secondo il quale essa sarebbe « ciò che si muove nello spazio ».

Questa legge adunque della continuità e della produzione graduale che Aristotile per il primo ha formulato e dimostrato, viene dal Kant esposta tre volte e cioè nel suo *Dissertatio de mundi sensibilis et intelligibilis forma* paragrafo 14, nella « Critica della pura ragione » prima edizione pagina 205 e V. ediz. pag. 253; ed infine nei « Principî metafisici delle scienze naturali » alla chiusa delle « Osservazioni generali sulla meccanica. » In tutti e tre i luoghi la sua esposizione della cosa è breve, ma anche meno profonda di quella di Aristotile; sebbene nell' essenziale egli vada con lui completamente d' accordo tanto da lasciar dubitare che Kant, direttamente o indirettamente, abbia preso questo pensiero da Aristotile; quantunque non lo nomini in nessun posto. La proposizione di Aristotile *ουκ εστι αλλήλων εχομενα τα νυν* vi si trova riprodotta con quest' altra. « fra due istanti c' è sempre un tempo » contro la quale espressione si può obbiettare: nemmeno fra due secoli non ce n' è punto; perchè nel tempo, come nello spazio, vi devono essere dei confini netti. — Invece dunque di menzionare Aristotile, nella prima e più antica della citata esposizione, Kant vuole identificare quella dottrina da lui profetizzata con la *lex continuitatis* di Leibnitz. Se questa fosse veramente la stessa con quella, allora Leibnitz avrebbe avuto la cosa da Aristotile. Ora, Leibnitz ha stabilito questa *loi de la continuitè* (secondo quanto asserisce a pag. 189 dell' *opera philos. ed.*

Erdmann) per la prima volta in una lettera a Bayle *(ibid.* pag. 104) dove però egli la chiama *principe de l' ordre général* e sotto questo nome egli fa un *raisonnement* molto generale, indeterminato ed a preferenza geometrico, il quale non ha alcuna relazione diretta col tempo del cambiamento, che egli non nomina affatto.

CAPITOLO QUINTO

Intorno alla seconda classe di oggetti per il soggetto e la forma che in essa assume il principio della ragione sufficiente

§ 26.

Esplicazione di questa classe di oggetti

L' unica differenza essenziale fra l' uomo ed il bruto, differenza che in ogni tempo si è attribuita alla *ragione*, a questa facoltà di conoscere tutto speciale e propria esclusivamente all' uomo, consiste in questo che l' uomo ha una classe di rappresentazioni delle quali nessun altro animale partecipa; esse sono i *concetti*, ossia le rappresentazioni *astratte*, in contrapposto delle sensibili dalle quali però esse vengono estratte. La primissima conseguenza di ciò è che l' animale nè parla nè ride; e, come conseguenza mediata, tutte quel tanto e così importante che distingue la vita umana da quella del bruto. Giacchè coll' intervento delle rappresentazioni astratte, anche la motivazione è diventata oramai di natura tutto diversa. Quantunque le azioni umane succedano colla stessa rigorosa necessità che negli altri animali, tuttavia, per l' *indole* speciale delle motivazioni, consistenti in *pensieri* che rendono possibile la *scelta delle determinazioni* (il che è quanto dire il conflitto cosciente dei motivi) fatto che, invece di esercitarsi semplicemente in seguito ad un impulso ricevuto da cose presenti e

sensibili, l' azione si compie in virtù d' intenzioni, con riflessione, secondo un piano, in conformità a principî od a regole convenzionali ecc. ecc.; ma è appunto ciò che fa la vita dell'uomo così ricca, così artifiziale e così terribile che, in questo nostro Occidente dove egli s' è imbiancato e dove, non avendo potuto portare seco le antiche, vere, profonde e primitive religioni della sua patria di origine, vive, ora nell' illusione che gli animali sieno da lui diversi da cima a fondo, e per mantenersi in questa illusione me le chiama Bestie, appellando con nomi ingiuriosi (1) le funziosi della vita animale che esse hanno comuni con lui, dichiarandole esseri fuori della legge, facendosi violenza per restare impassibile di fronte all' evidenza la quale gli addimostra che egli ed essi sono nell' essenza identici.

Eppure, come s' è detto, tutta la differenza sta in questo che, oltre alle rappresentazioni sensibili studiate nel capitolo precedente e che gli animali pure posseggono, l' uomo nel suo cervello, appunto a quest' effetto tanto più voluminoso, alberga ancora le rappresentazioni astratte, vale a dire, dedotte dalle precedenti. Tali rappresentazioni furono chiamate *concetti* (nozioni universali) perchè comprendono quello che hanno di comune tutti gl' individui sotto la medesima specie o tutte le specie sotto lo stesso genere, di cui sono quindi la concezione collettiva. Essi si possono anche definire *rappresentazioni* estratte da *rappresentazioni*. Giacchè la potenza dell' astrazione nel formarli scompone le rappresentazioni complete, ossia sensibili, nelle loro parti costituenti a fine di poter pensare queste parti ognuna per sè, come altrettante proprietà e relazioni delle cose. Ma in questo processo le rappresentazioni perdono la loro chiarezza ed evidenza sensibile, come l' acqua che quando è decomposta ne' suoi elementi perde la fluidità e la visibilità. Imperciocchè ogni qualità o proprietà così isolata (estratta) la si può bensì *pensare* separatamente, ma non percepire. Per formare un concetto astratto in generale, fa d' uopo abbandonare gran numero

(1) Questo vale più specialmente per i tedeschi i quali, per esprimere il mangiare, il bere ecc. degli animali non si servono delle stesse parole usate per l'uomo, ma di altre o spregianti. *(Nota del traduttore)*

degli elementi che compongono una data percezione, allo scopo di poter pensare separatamente gli elementi che rimangono: il concetto adunque comprende meno della percezione. Se, considerando parecchi oggetti reali, li spogliamo di tutto ciò che hanno di differente, serbando ciò che hanno di comune, si otterrà il *genere* della specie data. In conseguenza il concetto di ogni *genere* è il concetto di tutte le specie in esso comprese, dopo la deduzione fatta di tutto ciò che non conviene a tutte queste specie. Ora, ogni concetto astratto possibile può essere pensato come un *genus*, quindi esso è sempre qualche cosa di generale e come tale non può venir percepito mediante i sensi. Per questo esso ha anche una *sfera* che è l' insieme di tutto ciò che vi si può comprendere col pensiero. Più si sale nell' astrazione e maggior numero di parti si deve abbandonare e per conseguenza meno ne rimane per il pensiero. I concetti supremi, vale a dire i più generali, sono anche i più vacui, i più poveri, i quali in ultimo non restano altro che gusci senza consistenza come p. e. *essere*, *ente*, *cosa*, *divenire*, e molti altri consimili. — Che cosa possono adunque prestare, sia detto per incidenza, certi sistemi filosofici che partono da simili concetti e la cui sostanza consiste unicamente in queste leggere pellicole di pensieri? Non possono essere che infinitamente vuoti e poveri, e perciò bisogna per forza che riescano anche mortalmente noiosi.

Poichè, come si è detto, le rappresentazioni sublimate e decomposte in modo da riescire concetti astratti, hanno perduto ogni percepibilità, esse sfuggirebbero alla coscienza e non potrebbero essere impiegate nelle operazioni della mente alle quali sono destinate, se non venissero fissate e mantenute mediante segni materiali scelti a volontà. Questi segni sono le parole. In conseguenza, fin che esse parole costituiscono il contenuto del dizionario ossia la lingua, indicano sempre concetti astratti, nozioni *generali*, e giammai oggetti percepibili; un dizionario invece che enumera degli individui non contiene delle parole ma soltanto dei nomi propri ed è allora o un dizionario geografico od uno istorico, vale a dire, o enumerante ciò che è singolarizzato dallo spazio o ciò che lo è dal tempo, essendo

lo spazio ed il tempo il *principium individuationis*, come è ben noto a' miei lettori. Soltanto perchè gli animali sono limitati alle rappresentazioni sensibili e non sono capaci di alcuna astrazione e con ciò di nessun concetto, essi non hanno alcun linguaggio, nemmeno quando sono in grado di pronunciare delle parole; invece essi intendono i nomi propri. Che sia l' assenza della stessa potenza che esclude in essi la facoltà di *ridere*, si fa manifesto dalla mia teoria del ridicolo, contenuta nel I. libro del « Mondo q. V. e q. Rapp. » § 13 e Vol. II. cap. 8.

Se analizziamo un discorso continuato ed alquanto lungo di un uomo intieramente incolto, noi vi troviamo dentro una tale ricchezza di forme logiche, di costrutti, movenze, distinzioni e finezze d' ogni genere, espresse esattamente nelle forme grammaticali con le flessioni e costruzioni ed anche con l' uso frequente del *sermo obliquus*, dei diversi modi del verbo ecc. ecc. il tutto talmente conforme alle regole che non si potrà, con nostra grande sorpresa, non riconoscervi un vasto e ben coordinato sapere. Ora l' acquisto di queste cognizioni si è fatto sulla base della comprensione del mondo sensibile; è compito fondamentale della ragione l' estrarre la sostanza essenziale di questo mondo per depositarla nei concetti astratti; ed a questo compito essa non può soddisfare che col sussidio del linguaggio. Con lo studio del linguaggio adunque si acquista la conoscenza del meccanismo della ragione, cioè la sostanza della logica. Evidentemente questo non può avvenire senza un gran lavorìo della mente ed un' attenzione molto intensa e la forza a ciò viene fornita al ragazzo dalla sua avidità di sapere, che è fortissima quando gli si presenta ciò che gli è veramente utile e necessario, ed apparisce debole soltanto quando noi lo sforziamo ad apprendere cose che non gli convengono. Il ragazzo impara la lingua con tutte le sue flessioni e finezze, sia ascoltando i discorsi degli adulti, sia ragionando fra se stesso e in questo lavorìo egli compie, anche se educato grossolanamente, quello sviluppo della sua ragione e si procaccia quella logica veramente concreta che come tale non consiste già nelle forme logiche ma immediatamente nel giusto loro uso; come un uomo che ha disposizione per la musica, impara le regole

dell' armonia non colla lettura delle note nè col basso fondamentale, ma col semplice suonare il piano ad orecchio. — Solo il sordo-muto si trova nell' impossibilità di fare questo studio della logica mediante lo studio della lingua, per cui egli è irragionevole quasi al pari del bruto se, imparando a leggere, non ha ricevuto quell' educazione fine a lui conveniente ed affatto speciale che sostituisce in lui la scuola naturale della ragione.

§ 27.

Utilità dei concetti

La ragione o facoltà di pensare ha per base, come abbiamo sopra dimostrato, la facoltà di astrazione, vale a dire, la capacità di formare dei *concetti;* ed è appunto la loro esistenza nella coscienza che produce risultati così sorprendenti. Ecco, in sostanza, su che cosa si fonda essenzialmente questa facoltà nelle sue operazioni.

Appunto perchè i concetti contengono in sè meno delle rappresentazioni da cui furono estratti, essi sono anche più facili a maneggiarsi e stanno alle rappresentazioni presso a poco nel rapporto delle formule algebriche alle operazioni della mente che le ricava e di cui tengono luogo· oppure come il logaritmo al suo numero. Delle numerose rappresentazioni da cui furono dedotti essi non conservano se non la parte di cui si ha appunto bisogno; mentre se si volesse evocare con l' imaginazione le rappresentazioni stesse, si dovrebbe trascinarsi dietro un pesante bagaglio di accessori il quale non servirebbe che ad ingenerare confusione; al contrario, impiegando i concetti astratti noi non pensiamo che le parti ed i rapporti di tutte queste rappresentazioni reclamate dallo scopo che attualmente ci proponiamo. Il loro uso si può quindi paragonare all' abbandono del bagaglio inutile, oppure anche all' uso delle quintessenze invece che dei loro ingredienti, del chinino anzi che della china. In generale, l' occupazione della mente coi *concetti*, quindi la presenza nella coscienza della classe di rappresentazioni che abbiamo preso ora a considerare, è quella che propriamente ed a rigore di senso si chiama *pensare.*

Questa occupazione viene designata anche colla parola *riflessione* la quale forma un tropo preso dall' ottica, ed esprime in pari tempo ciò che v' ha di derivato e di secondario in questa specie di cognizioni. Questo pensare, questa riflessione è adunque quella che dà all' uomo la *ponderatezza*, che manca al bruto. Ed infatti, con la facoltà che gli conferisce di rappresentarsi mille cose diverse con un solo concetto, egli può trascurare le differenze di qualsiasi natura e per conseguenza anche quelle dello spazio e del tempo, ponendosi così in grado di abbracciare con un solo sguardo della mente le cose passate, le future e le assenti, mentre al contrario l' animale è sotto tutti i rapporti vincolato al presente. Questa ponderatezza, questa facoltà di riflettere, di raccogliersi con la mente è, a dir vero, la fonte di tutto quel lavorìo pratico e teorico che rende l' uomo tanto superiore all' animale, di qui derivano le cure che egli si prende dell' avvenire, pur riflettendo al passato, i piani meditati, ben coordinati e metodici che segue per giungere ai suoi fini, di qui l' associazione in virtù di uno scopo comune, di qui l' ordine, le leggi, lo Stato, ecc. ecc. — I concetti sono poi in modo speciale il vero materiale delle scienze il cui scopo all' ultimo si può ridurre alla conoscenza del particolare mediante il generale, il che è possibile soltanto mercè il *dictum de omni et nullo* e questo alla sua volta mercè l' esistenza delle astrazioni. Per questo Aristotile dice: *ανευ μεν γαρ των καθολου ουκ εσειν επιστημην λαβειν (absque universalibus enim non datur scientia* (Metaph. XII. c. 9). I concetti astratti sono appunto quegli *Universalia* intorno alla cui maniera di essere versò, nell' età di mezzo, la lunga contesa fra realisti e nominalisti.

§ 28.

Rappresentanti dei concetti — Il giudizio

Non bisogna confondere, come già si è detto, il concetto col fantasma in generale; anche questo è una rappresentazione percepibile e completa e per conseguenza la rappresentazione di un oggetto individuale; soltanto che non è occasionata direttamente da un' impressione sui sensi e che perciò non ap-

partiene al materiale dell' esperienza. Il fantasma è da distinguersi dal concetto anche quando viene usato quale *rappresentante di un concetto.* Questo ha luogo quando si vuole avere la stessa rappresentazione intuitiva dalla quale è scaturito il concetto e la si vuole ad esso corrispondente; ciò che è sempre impossibile; giacchè p. e. di cani, di colori, di triangoli in generale non v' è rappresentazione di sorta, non v' è nessun fantasma che corrisponda a questi concetti. Per cui si evoca il fantasma p. e. di un cane qualunque, il quale, come rappresentazione è assolutamente determinato, vale a dire che esso deve essere di una data grandezza, di forme e colori determinati ecc. ecc. giacchè il concetto di cui esso è il rappresentante, come tale, non ha simili caratteri. Ma facendo uso di cosiffatti rappresentanti dei concetti si ha sempre la convinzione che non sono adeguati al concetto che rappresentano ma che contengono un gran numero di determinazioni arbitrarie. In perfetto accordo con ciò che si è detto qui, si esprime anche Hume nel suo *essays on human understanding*, ess. 12, pars I, verso la fine, e parimenti Rousseau *sur l' origine de l' inegalité pars* I. nel mezzo. Invece Kant, nel capitolo del quadro sistematico dei concetti dell' intelletto puro, insegna intorno a ciò tutt' altra cosa. Solo l' osservazione intima e la molta riflessione possono decidere la cosa. Ognuno deve dunque esaminare se ne' suoi concetti astratti egli ha la coscienza di un *monogramma dell' immaginazione pura a priori*, se p. e. quando pensa un cane egli immagini qualche cosa fra *il cane ed il lupo*, ovvero se, in conformità alle spiegazioni già date, egli concepisce con la ragione un concetto astratto; oppure se evoca con la ragione un rappresentante del concetto allo stato d' immagine completa.

Il pensare inteso nel senso più largo della parola, quindi ogni attività intellettuale interna in generale, ha bisogno o della parola o delle immagini della fantasia: senza l' uno o l' altro esso non avrebbe alcun punto d' appoggio. Però non sono richiesti entrambi nello stesso tempo: sebbene essi possano, ingranandosi, sostenersi a vicenda. Il pensare invece, nel senso stretto, cioè l' astrazione effettuata col sussidio della parola, o è ragionamento puramente logico, ed allora resta nel suo dominio

proprio, ovvero si avanza fino al limite delle rappresentazioni sensibili per istabilire l' equilibrio reciproco e determinare i rapporti fra i dati dell' esperienza percepiti dall' intelletto ed i concetti astratti chiaramente concepiti dal pensiero, in guisa da possedere una conoscenza completa. Pensando adunque noi cerchiamo ora, ove si tratta di un' intuizione data, quale sia il concetto o la regola sotto la quale il caso si può classificare ora, quando si tratta di un concetto o di una regola data, il caso individuale che l' appoggia. Questa attività così intera si chiama la *facoltà di giudicare;* nel primo caso (stando alla distinzione di Kant) essa è detta *riflettente* nel secondo *subsumente.* In conseguenza la facoltà di giudicare è l' intermediaria fra la facoltà mentale intuitiva e quella astratta, ossia fra l' intelletto e la ragione. Presso la maggior parte degli uomini essa è solo rudimentale spesso anzi soltanto nominale (1); costoro sono destinati a lasciarsi condurre dagli altri. Con gente simile non bisogna discorrere più di quanto è necessario.

Il pensiero operante col sussidio delle rappresentazioni sensibili è il nocciolo di ogni conoscenza, perchè risale alla fonte prima, alla base di tutti i concetti. In conseguenza egli è il generatore di tutti i pensieri veramente originali, di tutte le concezioni creatrici e di tutte le invenzioni; quando nelle ultime non è stato il caso che ha fatto il più. Nella percezione predomina con la sua azione l' *intelletto,* nell' astrazione pura, la *ragione.* Sono creazioni proprie dell' intelletto certi pensieri che si aggirano lungo tempo per la testa, che vanno e vengono, che si presentano ora sotto un aspetto ora sotto un altro; finchè divenuti chiari, si fissano in concetti e trovano la loro espressione. Anzi ve ne sono di quelli che non la trovano e pur troppo sono i migliori: *quae voce meliora sunt,* come dice Apulejo. (2)

(1) Chi ritenesse ciò per iperbolico, guardi la sorte toccata alla dottrina di Goethe sui colori, e se si meraviglia che io trovi una prova in questo; in tal caso è egli stesso che me dà una seconda.

(2) Ma quasi stretto da tenace freno
Dire il labbro non può quel che il cor sente;
E più dolce, più nobile, più pieno
Mi resta il mio concetto entro la mente;
E gareggiando colla fantasia
Lo stile è vinto ai paragon dell' ale;
E suona all' intelletto un' armonia
Che non raggiunse mai corda mortale.

GIUSTI *(nota del traduttore).*

Aristotile però andò tropp' oltre opinando che non si possa mettere in essere nessun pensiero senza le immagini della fantasia. Le sue esplicazioni intorno a ciò, contenute nei libri *de anima* III. c. c. 3, 7, 8 come p. e. *ουδεποτε νοει ανευ φαντασματος η' γυχη (anima sine phantasmate nunquam intelligit)*, e: *οταν θεωη αναγκη α'μα φαντασμα τι θεωρειν (qui contemplatur, necesse est, una cum phantasmate contempletur)*, parimenti *de memoria* c. 1, *νοειν ουκ εστι ανευ φαντασματος (fieri non potest, ut sine phantasmate quidquam intelligatur)*, — hanno fatto però molta impressione sui pensatori del 15. e 16. secolo, parecchi dei quali le hanno spesso ripetute accentuandole; così p. e. Pico della Mirandola *de imaginatione c. s: Necesse est, eum, qui ratiocinatur et intelligit, phantasmata speculari; — Melanchthon, de anima*, p. 130 dice: *oportet intelligentem phantasmata speculari; —* e Giordano Bruno, *de compositione imaginum*, p. 10, dice: *dicit Aristoteles: oportet scire volentem phantasmata speculari.* Anche Pomponio, *de immortalitate*, p. 34 *et* 70, si esprime nello stesso senso. — Questo soltanto si può affermare, che ogni cognizione reale e primordiale, come anche ogni vero filosofema, deve avere come intimo nocciolo, come vera radice, una qualche concezione oggettiva. Questa, quand' anche momentanea e singola, infonde in seguito a tutta l' esposizione, e sia pur lunga quanto si voglia, anima e vita; — come una goccia dell' appropriato reagente comunica all' intera soluzione il colore del precipitato che produce. Se l' esposizione ha un tale nocciolo rassomiglia ai biglietti di un banco che ha i contanti in cassa; invece ogni altra, scaturita da pura combinazione di concetti astratti, rassomiglia ai biglietti di un banco che per guarentigia ha depositato in cassa altrettanta carta a corso obbligatorio. Ogni discorso puramente ragionevole è una specie di dilucidazione di ciò che risulta da concetti dati; esso non produce in realtà nulla di nuovo e lo si potrebbe lasciare al giudizio individuale di ciascuno, invece di riempirne quotidianamente grossi volumi.

§ 29.

Principio della ragione sufficiente della conoscenza

Ma anche *il pensare*, inteso nello stretto senso, non consiste già nella semplice presenza di concetti astratti nella coscienza, sì bene nell' unione o separazione di due o più di essi, sotto differenti restrizioni o modificazioni che la logica insegna nella teoria dei giudizî. Una tale relazione di concetti chiaramente pensati ed espressi, è precisamente ciò che si chiama un *giudizio*. Ora in rapporto a questi giudizî, il principio di ragione fa nuovamente valere la sua autorità; però sotto un aspetto molto diverso da quello esposto nel capitolo precedente; vale a dire quale principio di ragione della conoscenza, *principium rationis sufficientis cognoscendi*. Come tale esso significa che un *giudizio* quando ha da esprimere una conoscenza, deve avere una ragione sufficiente, e quando possiede tale proprietà riceve il predicato *vero*. La *verità* è dunque la relazione di un giudizio con qualche cosa da lui diversa e che vien chiamata la sua ragione, la quale ragione (principio) come vedremo fra poco, ammette anch' essa una considerevole varietà di specie. Ma poichè essa è sempre qualche cosa sulla quale si appoggia o si fonda il giudizio, così il nome tedesco *Grund* (base, fondamento) è il più appropriato. In latino ed in tutte le lingue da esso derivate, *la base della conoscenza* è identificata con la *ragione* per cui entrambi si chiamano *ratio, la ragione, la razon, la raison, the reason*. Ciò prova che appunto nella conoscenza dei principî dei giudizî si riconobbe la funzione più nobile della ragione, il suo affare *κατ' ἐξοχήν*. Ora questi principî sui quali si fondano i giudizî, si possono dividere in quattro specie, in ciascuna delle quali, anche la verità che essi contengono è diversa. Queste verità sono esposte nei quattro prossimi paragrafi.

§ 30.

Verità logica

Un giudizio può avere per base (ragione) un altro giudizio. In tal caso la sua verità è una verità *logica* ossia *formale*. Che poi essa contenga anche una verità materiale, resta indeciso e dipende dal sapere se il giudizio sul quale si appoggia, racchiude una verità materiale; oppure anche se la serie di giudizî sulla quale questa si fonda, risale ad un giudizio che contiene una verità materiale di questa specie. — Per fondare così un giudizio mediante un altro, bisogna sempre confrontarli fra loro; ora questo si può fare o immediatamente colla semplice conversione o contrapposizione; oppure aggiungendovi un terzo giudizio ed allora la verità del giudizio che s' intende fondare risulterà dal rapporto degli altri due. Questa operazione è il *sillogismo* completo. Esso si effettua sia mediante l' opposizione, sia mediante la subsunzione dei concetti. Il sillogismo, avendo per iscopo di fondare un giudizio su di un altro a mezzo di un terzo, non agisce adunque mai che sui giudizî; ora non essendo questi che collegamenti di concetti astratti i quali alla loro volta sono l' oggetto esclusivo della ragione; così si è detto a buon diritto che il sillogismo era l' ufficio proprio della ragione. Tutta intera la sillogistica non è altro che il complesso delle regole per l' applicazione del principio di ragione ai giudizî combinati, quindi il canone delle *Verità logiche*.

Anche i giudizî le cui verità risultano dalle quattro leggi note del pensare vanno considerati come fondati su di un altro giudizio; giacchè queste leggi sono giudizî dai quali segue la verità dei primi. P. e. il giudizio « il triangolo è uno spazio chiuso da tre linee » ha per sua ragione il principio dell' identità; vale a dire il pensiero stesso che esprime questo giudizio. E l' altro: « nessun corpo è senza estensione » ha per sua ultima ragione il principio della contradizione. Questo: « Ogni giudizio o è vero o non è vero » ha per ultima ragione il principio dell' esclusione del terzo. Infine questo: « nessuno

può accettare una cosa per vera senza sapere il perchè » ha per sua ultima ragione il principio della ragione sufficiente della conoscenza. Che poi nell' uso ordinario della ragione si accettino come veri i giudizî derivanti dalle quattro leggi del pensare senza prima farli risalire a quelle, come alle loro premesse, chè anzi la maggior parte degli uomini non ha mai sentito nemmeno discorrere di quelle leggi astratte, da ciò non bisogna concludere che questi giudizî non dipendano dalle accennate leggi, come da loro premesse; poichè ciò sarebbe come se si pretendesse che quando un uomo che non ha mai avuto conoscenza del principio « tutti i corpi tendono al centro della Terra » dicesse: « questo corpo cadrà se voi gli togliete il sostegno » ciò dovesse provare che quest' ultima proposizione non dipende dalla precedente come da sua premessa. Io non posso adunque ammettere, come si è insegnato fin qui nella logica, che tutti i giudizî che non s' appoggiano che a queste leggi del pensiero, racchiudano tuttavia una *verità intrinseca*, cioè che siano *immediatamente veri* e che torni necessario distinguere *questa verità logica intrinseca* della *verità logica estrinseca* la quale si appoggerebbe ad un altro giudizio come a premessa. Ogni verità è il rapporto di un giudizio con qualche cosa che è fuori di lui e *verità interiore* è una contraddizione.

§ 31.

Verità empirica

Una rappresentazione della prima classe, vale a dire la percezione di un oggetto sensibile e perciò sperimentale, può fondare un giudizio. In tal caso il giudizio racchiude una *verità materiale* e se si fonda immediatamente sull' esperienza, una *verità empirica*.

Dire che un giudizio è *materialmente vero* significa in generale che i suoi concetti sono fra di loro così collegati, separati, limitati come esigono le percezioni sensibili sulle quali si fonda il giudizio. Riconoscere la natura di questi concetti è compito diretto della *facoltà di giudicare* la quale, come

abbiamo già detto, è l' intermediario fra le conoscenze sensibili e le conoscenze astratte o discorsive, cioè fra l' intelletto e la ragione.

§ 32.

Verità trascendentale

Le *forme* della conoscenza intuitiva empirica, le quali si trovano nell' intelletto e nella sensibilità pura, sono in grado, come condizioni della possibilità di ogni esperienza, di costituire il fondamento di un giudizio, che in questo caso è sintetico *a priori*. E poichè un tale giudizio è tuttavia materialmente vero, così la sua verità è trascendentale; perchè il giudizio non si fonda solo sull' esperienza ma eziandio sulle condizioni che si trovano in noi e che rendono possibile ogni esperienza. Giacchè esso giudizio è determinato precisamente da ciò che determina l' esperienza stessa; vale a dire, sia dalle forme da noi intuitivamente concepite dello spazio e del tempo, sia dalla legge di causalità che ci è del pari nota *a priori*. Esempi di simili giudizi sono p. e. questi: — Due linee rette non chiudono nessun spazio — Nulla succede senza una causa — $3 \times 7 = 21$ — La materia non può nè crearsi nè distruggersi. — Propriamente tutta la matematica pura non meno che la mia tavola dei *Predicabilia a priori* inserta nel II. Vol. del Mondo q. V. e q. Rapp., come anche la maggior parte delle proposizioni contenute nei Principî Metafisici della scienza naturale di Kant, possono essere citati come prove di questo genere di verità.

§ 33.

Verità metalogica

Infine anche le condizioni formali di ogni pensiero, che risiedono nella ragione, possono servire di principio ad un giudizio la cui verità allora sarà ciò che non credo di poter designare che col nome di *Verità metalogica;* la quale espressione, del resto, non ha niente che fare col *Metalogicus* che scrisse Giovanni da Sarisbèry nel secolo 12; giacchè questi

nel suo *prologus*, dichiara: *quia Logicae suscepi patrocinium, Metalogicus inscriptus est liber* e poi non fa più uso di questa parola. Di simili giudizî combinanti verità metalogiche ve ne ha però soltanto quattro, che sono stati trovati da gran tempo mediante l' induzione e che chiamarono leggi di qualsiasi pensiero; quantunque non sieno ancora perfettamente d' accordo nè intorno alle loro formule nè intorno al loro numero; sì bene invece intorno a ciò che esse denotano in generale. Eccole: I. Un soggetto è uguale alla somma de' suoi predicati, ossia a=a; II. Ad un soggetto non può essere attribuito e negato un predicato contemporaneamente, ovvero a=—a=o; III. Di due predicati contradditori bisogna che uno convenga ad ogni soggetto; IV. La verità è la relazione di un giudizio con qualche cosa che è fuori di lui e che costituisce la sua ragione sufficiente.

Che questi giudizî sieno l' espressione delle condizioni di ogni pensiero e che perciò abbiano queste condizioni per base, noi lo riconosciamo con una riflessione che io vorrei chiamare un esame della ragione fatta dalla ragione stessa. Giacchè mentre essa tenta indarno di pensare contrariamente a queste leggi, viene a riconoscerle come condizioni della possibilità di ogni pensare; allora noi troviamo che il pensare in opposizione a queste leggi è così impossibile come il voler piegare le nostre membra in senso opposto alle loro articolazioni. Se il soggetto potesse conoscere se stesso, in tal caso noi verremmo anche a riconoscere quelle leggi *immediatamente* e non soltanto per via di tentativi sopra oggetti o rappresentazioni. Coi principî dei giudizî contenenti verità trascendentali, le cose procedono di pari passo sotto questo riguardo; anch' essi arrivano alla coscienza non immediatamente ma da prima *in concreto* mediante oggetti, ossia rappresentazioni. Se noi tentiamo p. e. di pensare un cambiamento senza una causa che l' abbia preceduto, oppure anche una creazione o distruzione di materia, noi ci accorgiamo che la cosa è impossibile ed impossibile obbiettivamente, sebbene la radice di questa impossibilità si trovi nel nostro intelletto; chè altrimenti noi non potremmo certamente farla pervenire alla coscienza per la via soggettiva. In generale fra le verità trascendentali e le metalogiche si

osserva una grande somiglianza ed una grande relazione, il che accenna ad un' origine comune. Qui noi troviamo il principio della ragione sufficiente come verità metalogica per eccellenza, mentre nel precedente capitolo l' abbiamo visto figurare come verità trascendentale e nel seguente si presenterà ancora come verità trascendentale però, sotto un altro aspetto. Appunto per ciò io mi sono adoperato in questa dissertazione per stabilire che il principio della ragione sufficiente è un giudizio che ha una quadruplice ragione, non mai quattro diverse ragioni che condurrebbero per caso allo stesso giudizio, ma una ragione che si rappresenta in quattro modi e che io chiamo figuratamente la quadruplice radice. Le tre altre verità metalogiche hanno una così grande somiglianza fra di loro che nel considerarle attentamente si è quasi necessariamente indotti a cercare per loro un' espressione comune; come ho fatto anch' io nel 9. capitolo del 2. volume della mia Opera principale. Invece le verità derivanti dal principio della ragione sufficiente sono ben distinte da esse. Se per le tre altre verità metalogiche si volesse cercare alcun che di analogo fra quelle trascendentali credo si potrebbe scegliere la verità della persistenza della sostanza, cioè della materia.

§ 34.

La Ragione

Poichè le rappresentazioni della classe che ho preso a considerare in questo capitolo, appartengono soltanto all' uomo e poichè tutto ciò che lo distingue così potentemente dal bruto collocandolo cotanto al di sopra di lui, deriva, come si è dimostrato, dalla sua facoltà di avere queste rappresentazioni; così egli è evidente ed incontestabile che questa facoltà costituisce la *ragione* che fin dai tempi antichi è stata proclamata come una prerogativa dell' uomo, e come infatti anche tutto ciò che in tutti i tempi e presso tutti i popoli è stato riconosciuto esplicitamente come estrinsecazione ed opera della ragione, del λογος, λογυμον, λογιστιωον, *ratio*, *la ragione*, *la razon*, *la raison*, *reazon*, rimonta evidentemente a ciò che può produrre

la conoscenza mediata, astratta, discorsiva, riflessiva, inseparabile dalle parole e non mai a quella puramente intuitiva, immediata, sensibile, di cui i bruti sono anch' essi compartecipi. Cicerone mette insieme a giusta ragione *ratio et oratio* e lo descrive come *quae docendo, discendo, communicando, disceptando, judicando, conciliat inter se homines et te.* Parimenti *de nat. deor. II, 7: rationem dico, et, si placet, pluribus verbis, mentem, consilium, cogitationem, prudentiam.* Anche *de legib.* I. 10: *ratio, qua una praestamus beluis, per quam conjectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, concludimus.* In questo senso hanno sempre discorso della ragione i filosofi di tutti i tempi e di tutti i luoghi insino a Kant, il quale del resto continua a definirla la facoltà dei principî e delle conclusioni; sebbene non si possa negare che fu lui quello che diè occasione ai posteriori travisamenti. Intorno a quell' accordo di tutti i filosofi su questo punto, come pure intorno alla vera natura della ragione in contrapposto alla falsificazione del suo concetto, perpetrata in questo secolo dai professori di filosofia, io ho già ragionato a lungo nel Mondo q. V. e q. Rapp. vol. 1, 4, 8, come anche nell' appendice pag. 577-585 (3. ed. pag. 610-620) e di bel nuovo nel 2. vol. cap. 6, ed infine ancora nei Principî fondamentali d' Etica pag. 148-154 (2. ediz. pag. 146-151); quindi non occorre che ripeta qui tutto ciò che dissi già là; invece vi annodo le seguenti considerazioni.

Quella facoltà di pensare e di deliberare col sussidio della riflessione e dei concetti, che distingue l' uomo dall' animale e che esige l' uso del linguaggio e ne conferisce la capacità, questa facoltà dalla quale dipende l' umana ponderatezza e con essa tutte le produzioni umane, la quale è sempre stata considerata in questo modo ed in questo senso da tutti i popoli e da tutti i filosofi; ebbene ai professori di filosofia è piaciuto di toglierle il nome che ha portato fino al presente e di non più chiamarla *ragione* ma, contrariamente all' uso della lingua e ad ogni convenienza, *intelletto* e parimenti tutto ciò che da essa deriva *intelligibile* invece di *ragionevole;* da cui dovea naturalmente riescire ogni cosa per traverso e goffamente,

proprio come una nota falsa. Giacchè in ogni tempo e dappertutto si è sempre designato per intelletto, *intellectus, acumen, perspicacia, sagacitus* ecc. ecc. la facoltà immediata e piuttosto intuitiva che noi abbiamo esposto nel capitolo precedente, e le attitudini che da essa derivano, specificamente differenti da quelle ragionevoli di cui qui si discorre, furono chiamate intelligenza, accorgimento, finezza, penetrazione ecc. ecc.; in conseguenza si è sempre e perfettamente distinto l' intelligibile e il ragionevole come estrinsecazioni di due attitudini dello spirito completamente e spiccatamente diverse. Ma ai professori di filosofia non conveniva prestarvi orecchio perchè la loro politica esigeva questo sacrificio e in simili casi ecco il loro linguaggio: « Fate largo verità fate largo! noi abbiamo degli scopi ben più elevati e ben compresi! Largo, largo, verità! *in majorem Dei gloriam*, come tu sei assuefetta da gran tempo! Paghi tu forse per avventura onorarî e stipendi? Largo dunque, largo, vattene in pensione e marcisci nell' ozio ». Essi avevano in realtà bisogno del posto e del nome della *ragione* per darli ad un' altra facoltà immaginaria, e per parlare con maggiore esattezza e sincerità, ad una facoltà menzognera di loro invenzione che dovea servire a trarli dall' imbarazzo in cui Kant li avea ridotti; cioè una facoltà di conoscenze immediate, metafisiche, vale a dire all' infuori ed al di sopra di ogni possibilità di esperienza, che apprende il mondo delle cose in sè e nei loro rapporti; questa facoltà dovea quindi essere anzitutto una « *conoscenza di Dio* » dovea cioè riconoscere direttamente, il modo di cui si era servito per creare l' universo, ovvero, se ciò sembrasse troppo triviale, come in virtù di un' azione vitale più o meno necessaria egli l' aveva espulso dal suo seno e per così dire generato, ovvero anche, ciò che è più comodo di tutto quantunque sommamente comico, come egli lo ha semplicemente « licenziato » secondo l' uso e costume delle persone ragguardevoli in fine di udienza, acciocchè esso mondo potesse rizzarsi in piedi da sè e marciare a suo talento. Per arrivare sino a questo punto tornava necessaria la sfrontatezza di uno spudorato scombiccheratore d' insensatezze come Hegel. E queste sono le folli buffonate che da cinquant' anni, larga-

mente amplificate riempiono, sotto il nome di conoscenze della ragione, centinaia di volumi che si intitolano: opere scientifiche, ed a ciò si dà il nome, crederebbesi per ironia, di scienze e di concezioni filosofiche e si ripete quest' espressione con un' insistenza che muove alla nausea. La *ragione* alla quale si attribuisce bugiardamente tutta questa saviezza, viene dichiarata una facoltà del « sovrasensibile » oppure anche delle « idee » insomma una facoltà che in noi risiede creata espressamente per la *metafisica*, che funziona a guisa d' oracolo. Tuttavia da cinquant' anni regna fra gli adepti una grande diversità di opinioni circa il modo con cui essa percepisce tutte quelle sublimità, tutte quelle visioni soprasensibili. Secondo i più arditi essa ha una visione intellettuale dell' Assoluto oppure anche *ad libitum* dell' Infinito e delle sue evoluzioni verso il Finito. Secondo altri più modesti procede piuttosto a mezzo dell' *audizione* anzichè della *visione*, nel senso che essa non vede precisamente, ma solo *intende* ciò che avviene nelle nuvole (*νεφελοκοκκυγια*) e lo racconta indi fedelmente al così detto intelletto, il quale in conformità a tale narrazione scrive poi dei compendi filosofici. E secondo una facezia di Jacobi, la ragione (1) avrebbe a dirittura il suo nome da questo preteso intendere (2) come non fosse chiaro e lampante che il nome è preso dalla lingua da essa ragione condizionata, e dall' intendere le parole in contrapposto del semplice udirle che è comune anche ai bruti. Ma quel miserrimo bisticcio di parole dura già da un mezzo secolo, vale per un pensiero serio, anzi per una prova ed è stato ripetuto migliaia di volte. Infine, secondo i più modesti, la ragione non può nè vedere nè intendere, quindi essa non ha delle prefate sublimità nè la visione nè la narrazione, ma di tutto questo essa non ha altro che una semplice divinazione (Ahndung) dalla quale parola si elimina poi il *d* e questa parola (Ahnung) (presentimento) dà alla cosa una tinta d' ingenuità la quale, mercè la fisionomia inebetita dell' apostolo del momento che predica una tale sapienza, deve necessariamente procurare favorevole accesso.

(1) Vernunft — (2) Vernehmen.

I miei lettori sanno che io attribuisco alla parola *idea* esclusivamente il suo significato primitivo, platonico, da me diffusamente esposto massime nel III. libro della mia opera principale. Il francese e l' inglese d' altra parte, annettono alla parola *idee* o *idea* un significato molto comune ma nondimeno ben chiaro e determinato. Invece al tedesco (1) quando gli si ragiona di idee (specialmente se si pronuncia (Uedähen) gli capitano le vertigini, perde tutti e cinque i sensi e resta lì attonito come se si trovasse in un globo aereostatico. Per cui qui il terreno era ben preparato ed acconcio per i nostri adepti dell' intuizione della ragione ed in conseguenza il più sfacciato di tutti, il noto ciarlatano Hegel, ha anche chiamato senz'altro *Idee* il Mondo e tutte le cose — con cui tutti credono giustamente di aver in mano qualche cosa di sodo — Se però, non lasciandosi sconcertare, si domanda che cosa sono propriamente le idee che si dice essere patrimonio della ragione; in tal caso s' ottiene ordinariamente come spiegazione un affastellamento di parole altisonanti, vuote, confuse, in periodi aggrovigliati e di tale lunghezza che il lettore se non si è già addormentato a mezza strada, quando è giunto alla fine egli si trova più in uno stato di sbalordimento che nella condizione di chi ha capito qualche cosa; se non gli viene anche il sospetto che gli s' intenda discorrere di qualche cosa di simile alle chimere. (2) Se frattanto si domanda di conoscere queste idee in modo speciale, in tal caso gli servono in tavola ogni sorta di roba; talvolta i temi principali della Scolastica, cioè le idee di Dio, di un' anima immortale, di un mondo reale ed oggettivamente esistente, nonchè delle sue leggi: sventuratamente anche Kant, a torto e senza giustificazione, come provai nella mia critica della sua filosofia, ha chiamato queste idee: *idee della ragione:* è vero però che egli l' ha fatto per istabilire che esse non sono in modo veruno dimostrabili nè teoricamente giustificabili. — Talvolta per variare, si cita soltanto Dio, la libertà e l' immortalità, talvolta è l' assoluto, il quale altro non è che la

(1) Anche all' italiano. (*Nota del traduttore*)

(2) E questo vezzo non accenna punto a finire; chè anzi si rincara la dose. Leggete p. e. la filosofia della storia di Biedermann 1881. (*Nota del traduttore*)

dimostrazione cosmologica costretta a viaggiare in incognito, come dimostrai sopra al § 20; talvolta in fine è l' Infinito come opposizione al Finito; ed è appunto in consimile gergo che il lettore tedesco trova la sua piena soddisfazione, senza accorgersi che in conclusione tutto ciò non gli offre nulla di chiaro se non « ciò che ha fine » e « ciò che non ne ha » Il Bello, il Buono, il Vero, sono pure da annoverarsi fra le cosidette idee e vengono assai graditi, massime dalla parte sentimentale ed ingenua del publico, sebbene non siano, come tanti altri, che concetti molto astratti, di grandissima estensione e per conseguenza di pochissima compressione, pel motivo che sono formati da un' infinità d' individui e di rapporti. Riguardo al loro contenuto io ho dimostrato sopra al § 20 che il Vero appartiene soltanto al giudizio e che quindi è una proprietà logica; rispetto poi agli altri due concetti di cui qui si ragiona, cioè il Buono ed il Bello, io rimando per l'uno al « Mondo q. V. e q. Rapp. Vol. I. § 65 e per l' altro all' intero libro terzo della stessa opera. Ma quando parlando di tre magre astrazioni si vuol fare i misteriosi e gl' importanti e si vuol alzare le ciglia sino alla parrucca; in tal caso è facile che la gioventù s' immagini di vedere mirabilia ficcate là dentro; vale a dire qualche cosa di completamente a parte e d' inesprimibile, per cui esse meritano il nome di idee e come tali vengono poi attaccate davanti al carro trionfale di quella pretesa ragione metafisica.

Quando dunque c' insegnano che noi possediamo una facoltà di cognizioni immediate, materiali (vale a dire che forniscono non soltanto la forma ma anche la sostanza) sovrasensibili, (che vanno cioè al di là di ogni possibile esperienza), una facoltà appropriata alle disquisizioni metafisiche e che risiede in noi appunto a tale effetto e che in questa consiste la nostra *ragione;* in tal caso bisogna che io sia tanto scortese da proclamare che questa è una solenne menzogna. Imperciocchè il più facile ma coscienzioso esame di se stesso, deve convincere ciascuno che in noi non esiste assolutamente una simile facoltà. A ciò corrisponde per l' appunto anche quanto risultò nel corso del tempo dalle ricerche fatte dai pensatori più ri-

nomati, competenti ed onesti; vale a dire che ciò che v' ha d' innato e quindi di anteriore ad ogni esperienza e da essa indipendente, nell' insieme della nostra facoltà di conoscere, si limita unicamente alla parte formale della conoscenza; cioè alla coscienza delle funzioni proprie dell' intelletto e delle modalità della sua sola attività possibile; le quali funzioni tutte insieme e ciascuna in particolare hanno bisogno della stoffa dal di fuori per fornire delle cognizioni materiali. Così noi possediamo una forma della percezione esteriore obbiettiva, i concetti di tempo e di spazio, poi la legge di causalità, come semplice forma dell' intelletto con la quale questo costruisce il mondo fisico ed obbiettivo ed infine anche la parte formale della conoscenza astratta; la quale è contenuta ed esposta nella *logica* che i nostri padri, appunto per questo, hanno giustamente chiamata *teoria della ragione*. Ed essa precisamente insegna anche come i *concetti* astratti di cui si compongono i giudizî ed i sillogismi ed ai quali si riferiscono tutte le leggi del ragionamento, non possono attingere la loro stoffa, ed il loro contenuto che nelle conoscenze della percezione sensibile — appunto come l' intelletto che le crea prende il materiale che deve fornire il contenuto alle sue forme aprioristiche, dalle sensazioni.

Dunque, tutto ciò che della nostra conoscenza è *materiale;* vale a dire, tutto ciò che non si può riferire alla forma soggettiva, all' attività propria dell' intelletto, alla sua unica funzione; in conseguenza, tutta la *stoffa* della conoscenza, viene dal di fuori; ossia dalla percezione oggettiva del mondo corporeo, la quale all' ultimo ha il suo punto di partenza nelle sensazioni. Ed è questa conoscenza intuitiva, e, quanto alla stoffa, empirica, che la *ragione*, la *vera* ragione, trasforma in concetti generali, che essa fissa in modo sensibile col mezzo delle parole e nelle quali trova in seguito il materiale per operare, col sussidio di giudizî e di sillogismi, quelle combinazioni infinite che formano la tela del nostro mondo intellettuale. La ragione, dunque, non ha nessun contenuto *materiale*, ma soltanto formale e questo è la stoffa della logica, la quale in conseguenza non si compone che di semplici forme e regole

per le operazioni del pensiero. La ragione, mentre pensa, bisogna assolutamente che prenda il contenuto materiale dal difuori, nelle percezioni oggettive create dall' intelletto. Su queste essa esercita le sue funzioni e prima di tutto forma i concetti, eliminando certe qualità delle cose, serbando altre per riunirle in un concetto. Ma in questo modo le rappresentazioni perdono la facoltà di essere percepite intuitivamente, però in compenso guadagnano in chiarezza generale e divengono più facili a maneggiarsi, come è stato sopra dimostrato. — Questa dunque, e questa sola, è l' attività della ragione, invece essa *coi propri mezzi* non può giammai somministrare la stoffa. — Essa non ha niente altro che forme, essa è femmina, concepisce soltanto, ma non può procreare. E non è gia il caso che, tanto nelle lingue latine quanto nelle germaniche, ha fatto la ragione di genere femminile e l' intelletto di genere maschile.

Ora, quando si dice p. e. « Questo insegna la sana ragione » oppure anche « La ragione deve frenare le passioni » e tant' altre locuzioni; in tali casi non s' intende già con questo che la ragione fornisca coi propri mezzi delle conoscenze materiali, ma si fa allusione ai risultati delle riflessioni ragionate; quindi alle conseguenze tratte dai principî che la conoscenza astratta, arricchita dall' esperienza, ha a poco a poco accumulato ed in virtù dei quali possiamo nettamente e con facilità apprendere non solo ciò che è empiricamente necessario, dunque ciò che all' occorrenza si può prevedere, ma eziandio i motivi e le conseguenze delle nostre proprie azioni. Sempre ed ovunque « ragionevole » oppure « conforme alla ragione » ha lo stesso significato che « conseguente » oppure « logico » come anche viceversa ; giacchè la logica non è propriamente che l' espressione naturale della ragione stessa, enunciata sotto la forma di un sistema di regole; queste espressioni (ragionevole e logico) stanno dunque fra di loro, come la teoria e la pratica. È appunto in questo senso che sotto l' espressione « una maniera *ragionevole* di agire » si intende un agire completamente conseguente vale a dire che parte da concetti generali e che è guidato da pensieri astratti come propositi, e non già determinato dall' impressione fugace

del presente; il che frattanto nulla decide riguardo alla moralità della condotta, che può essere tanto buona che cattiva. Su questo punto trovate ampie dilucidazioni nella mia « Critica della filosofia kantiana » pag. 576 e seguenti (III. ediz. pag. 610 e seg.), come anche nei « Problemi fondamentali d' etica » pag. 152 (2. ediz. pag. 149 e seg.) Infine sono conoscenze tratte dalla *pura ragione* quelle la cui origine si trova nella parte *formale* del nostro intelletto operante sia col pensiero, sia a mezzo delle intuizioni; sono adunque quelle che noi possediamo *a priori*, senza il sussidio dell' esperienza; esse si fondano sempre su proposizioni che racchiudono una verità trascendentale ovvero una verità metalogica.

Invece una ragione che fornisce conoscenze materiali *a priori* e con le proprie risorse, che dia insegnamenti positivi ed al di là di ogni esperienza possibile e che debba perciò possedere delle *idee innate;* una tale ragione è una pura finzione dei professori di filosofia ed una cavatina per trarsi dall' impaccio in cui li avea messi la Critica della pura Ragione. — I signori conoscono bene un certo Locke; ma lo hanno essi letto? Forse una volta, *temporibus illis*, superficialmente, a salti ed oltracciò guardando quel grande uomo dall' alto in basso con ben conscia superiorità, e per soprammercato in una traduzione tedesca cattiva e da mercenari; — giacchè io non vedo ancora che la conoscenza delle lingue moderne vada crescendo nella stessa misura che va diminuendo, ahimè, quella delle antiche. Certo che essi non hanno avuto gran tempo da perdere nella lettura delle opere di que' vecchi borbottoni; e anzi per sino la conoscenza a fondo della filosofia di Kant la s' incontra appena in qualche vecchio. Imperciocchè la gioventù della presente generazione di adulti si è dovuta impiegare sulle opere di « Hegel spirito gigante » del « grande Schleirmacher » e del « acuto Herbert ». Pur troppo, pur troppo, pur troppo! Ciò che v' ha di pernicioso nella glorificazione di questi corifei universitari e di questi eroi delle cattedre professionali, celebrati con grande scalpore da tutti i loro onorevoli colleghi nonchè da tutti i zelanti candidati che aspirano a divenire tali, si è che, agli occhi della gioventù ingenua,

credula ed ancora priva di criteri, si fanno figurare delle teste mediocri, delle mercanzie di scarto, come spiriti eletti, come esseri eccezionali e come gioielli del genere umano. A tali incensi è naturale che i giovani si danno con tutto lo slancio della loro età allo studio sterile delle interminabili ed insipide produzioni di codesti scribacchiatori, sciupando così un tempo prezioso che dovrebbe essere consacrato allo studio delle dottrine che loro offrono le opere dei serî pensatori, di questi uomini sempre rari, di queste vere eccezioni fra il loro simile che *rari nantes in gurgite vasto* non sono apparsi nel corso dei secoli che a lunghi intervalli; perchè la natura non ha creato che una sol volta ciascun essere di questa specie dopo di che « ruppe lo stampo » come dice l' Ariosto. La giovane generazione attuale avrebbe potuto anch' essa partecipare ai benefici di tali genii se non fosse stata ingannata da questi esseri malefici che preconizzano ovunque il male, dagli affigliati a questa grande camarilla degli spiriti volgari, sempre fiorente, cui la superiorità umilia, e la quale ha giurato perpetua guerra al grande, al vero. Per colpa di questa genia e dei loro maneggi, il tempo nostro è caduto così in basso che la filosofia di Kant, compresa dai nostri padri solo per lungo e faticoso studio condotto con serietà ed amore, è divenuta un' altra volta estranea alla presente generazione, la quale ora sta là davanti, come *ονος προς λυραν*, tentando anche all' occasione di attaccarla con insulti villani, ruvidi, goffi — a guisa di barbari che gettano sassi contro le statue degli Dei della Grecia antica, perchè a loro estranei. E poichè le cose vanno in questo malo modo, oggi incombe anche a me l' obbligo di raccomandare agli strenui difensori della ragione che conosce, che apprende, che percepisce intuitivamente, che somministra a dir breve conoscenze materiali cavate dai propri mezzi, di raccomandare, ripeto, come qualche cosa di nuovo per essi, il primo libro della grande opera di Locke celebre per 150 anni d' intatta gloria e più specialmente ancora i § 21-26 del terzo capitolo che sono consacrati a combattere qualsiasi conoscenza innata. Imperocchè, sebbene Locke sia andato troppo oltre col suo negare ogni verità innata, in quanto che egli l' estende anche

alle conoscenze *formali;* sul quale punto però è stato in seguito confutato da Kant nel modo più splendido, tuttavia egli ha perfetta ed incontrastabile ragione circa tutte le conoscenze materiali ossia quelle conoscenze che danno la stoffa.

L' ho già detto nella mia etica, ma bisogna che io lo ripeta qui, perchè, come ben insegna il proverbio spagnuolo: non c' è peggior sordo di chi non vuol udire *(no hay peor sordo, que el que no quiere oir);* se la *ragione* fosse una facoltà fatta per la metafisica, che somministra cioè conoscenze tratte dalle sue risorse e che desse perciò delle nozioni che oltrepassano ogni possibile esperienza; in tal caso, per Bacco, dovrebbe regnare necessariamente sugli argomenti della metafisica e in quelli della religione, che sono la stessa cosa, un' accordo così perfetto fra il genere umano come sulle questioni matematiche; di guisa che se uno per avventura, nelle sue vedute si scostasse dagli altri, bisognerebbe subito dire che costui ha date il cervello a pigione. Ma invece si verifica proprio il contrario; intorno a nessun tema il genere umano è così discorde come intorno a questo. Dacchè gli uomini pensano, tutti i sistemi filosofici si trovano ovunque in conflitto e in parte sono anche diametralmente opposti fra di loro; e da che gli uomini credono, (il che risale ad una età ancora più remota), le religioni si combattono fra di loro col ferro e col fuoco, con le scomuniche e coi cannoni. Ai tempi poi nei quali la credenza era in fiore, c' era per i casi individuali di eterodossia non già un manicomio, ma la prigione del Santo Ufficio con annessi e connessi. Dunque l' esperienza parla anche qui altamente ed in modo imperioso contro il menzognero pretesto di una ragione la quale costituirebbe una facoltà di conoscenze immediate e metafisiche, o per parlar chiaramente, d' ispirazioni dall' alto, ed intorno a cui sarebbe tempo alla fin fine di giudicare e condannare severamente una menzogna cotanto ingenua e cotanto palpabile perchè, *horribile dictu*, è già mezzo secolo che in Germania la si porta in giro dappertutto, e che passa di anno in anno dalla cattedra ai banchi e poi di nuovo dai banchi alla cattedra, anzi anche tra i francesi si è trovato un paio di bighelloni che hanno bevuto la fiaba e che ora la van

smerciando di casa in casa, ma il *bon sens* de' francesi metterà presto alla porta questa *raison trascendentale*.

Ma donde ha mai tratto origine la menzogna e come ha fatto questa fiaba a venire al mondo? Confesso francamente che la primissima occasione l' ha data, pur troppo, la Ragione Pratica di Kant e relativo Imperativo categorico. Una volta ammessa questa ragione pratica non c' era bisogno d' altro che di metterle accanto come *pendent* o come sorella gemella, una Ragione teorica investita, al pari di sua sorella gemella di una sovranità immediata, e perciò annunziante *ex tripode* le verità metafisiche. Il successo splendido della cosa è dipinto nei miei problemi fondamentali d' etica, pag. 148 e seg (2. ediz. pag. 146 e seg.) dove rimando il lettore. Mentre dunque riconosco che fu Kant a dare occasione a questa ipotesi menzognera, è d' uopo però aggiungere che per chi balla volentieri, basta qualunque pifferaro. Pare che incomba la maledizione su questa bipede razza, la quale in virtù della sua affinità adesiva per il falso e il cattivo, predilige persino nelle opere degli spiriti grandi, sempre il pessimo, anzi l' erroneo addirittura; di guisa che essa questo loda ed ammira, mentre ciò che è veramente degno di ammirazione, lo accetta appena per rigaglia. Ciò che è propriamente grande, veramente profondo nella filosofia di Kant, è conosciuto oggigiorno da ben pochi; giacchè le sue opere, cessando di essere seriamente studiate, dovettero pur cessare di essere comprese. Ai nostri giorni le sue produzioni vengono sfogliate solo da coloro che vogliono attingervi qualche notizia buona per la storia e lo fanno colla convinzione che dopo di lui deve ben essere uscito qualche cosa di nuovo, di veramente moderno; e da tutte le chiacchere fatte da costoro sulla filosofia di Kant si scorge che essi ne conoscono soltanto la scoria, la superficie, che ne serbano nella loro mente un' abbozzo grossolano, qualche parola beccata qua e là, ma che non ne hanno mai penetrato il senso e lo spirito. Quindi ciò che a questa gente piacque di più in Kant furono primieramente le Antinomie, come qualche cosa di veramente bizzarro, poi ancora meglio la Ragione pratica e relativo Imperativo categorico, però preferiscono naturalmente

la morale teologica, alla quale la ragione pratica serve di fondamento, ma che Kant non ha mai preso realmente sul serio; perchè un dogma teorico il quale non ha che un' autorità esclusivamente pratica, assomiglia a quei fucili di legno che si possono mettere in mano ai ragazzi senza pericolo; anche il detto « lavami la pelliccia ma non me la bagnare » fa al caso. In quanto poi a ciò che riguarda propriamente l' imperativo categorico, Kant non l' ha mai sostenuto come cosa di fatto, chè anzi ha protestato contro questa ipotesi ripetutamente, presentandolo solo come risultato di una singolare combinazione di concetti; appunto perchè egli aveva bisogno di un' àncora di salvezza per la morale. Ma i professori di filosofia non hanno mai ricercato il fondamento della cosa, di guisa che prima di me pare che non fosse nemmeno conosciuta da alcuno la verità; invece, sotto il nome puritano « la legge de' costumi » che mi fa ricordare sempre madamigella Laregle di Bürger, essi si sono affrettati a porre in credito, come cosa di fatto oramai assodata ed incrollabile, l' Imperativo categorico, ed hanno fatto di questo qualche cosa di così massiccio, come le tavole di pietra della legge di Mosè, che presso di loro è anche chiamato a rimpiazzare. Ora nella mia dissertazione intorno al fondamento della morale io ho pigliato fra le mie mani questa Ragione pratica e relativo Imperativo, e messa sotto il coltello anatomico; e che in essa non vi sia mai stato nè verità nè vita, io l' ho dimostrato così chiaramente ed in modo così certo, che vorrei trovare colui il quale si sentisse in grado di confutarmi con buone ragioni e di far rivivere l' imperativo categorico, con mezzi onesti. Tutto questo però non isconcerta per niente affatto i professori di filosofia. Per loro, come è indispensabile la volontà libera, così lo è anche la « legge de' costumi della ragione pratica » di cui hanno bisogno di servirsi per la fondazione della loro morale come di un *Deus ex machina;* giacchè questi sono due capi d' opera sommamente essenziali alla loro filosofia da pinzochere. Non fa niente che io le abbia ferite a morte tutte e due, per loro vivono sempre. — Come si fa talvolta di un monarca già morto e sotterrato ma che per politica lo si fa governare ancora per

qualche giorno. I valorosi portano in campo la loro vecchia tattica contro la mia inesorabile demolizione di quell' antica fiaba; silenzio, silenzio, passar oltre quatti quatti e sulla punta de' piedi, fare come se nulla fosse successo, affinchè il pubblico creda in buona fede che un individuo come me non sia nemmeno degno d' essere ascoltato; è un fatto che loro sono chiamati alla filosofia dai ministri, io invece soltanto dalla natura. Alla fine del salmo però capiterà certamente a questi eroi come allo struzzo che ha delle opinioni idealistiche, il quale s' immagina che quando egli chiude gli occhi, scompaia anche il cacciatore. Va benone, ma col tempo e colla paglia si maturano le sorbe. Per ora e forse fin quando io sarò morto e che ciascuno apprenderà le mie cose secondo il proprio gusto, basta che il pubblico s' appaghi alle infruttuose ciarlatanerie, alle insopportabili e noiosissime masticature, alle arbitrarie costruzioni dell' assoluto e della morale fanciullesca dei signori; in seguito poi si vedrà.

Morgen habe denn das Rechte
Seine Freunde wohlgesinnet.
Wenn nur heute noch das Schlechte
Vollen Platz und Gunst gewinnet. (1)

W. O. Divan.

Ma i signori vedono anche bene i segni del tempo? Un' epoca lungamente profetizzata è arrivata; la Chiesa vacilla, vacilla così forte che si domanda se essa troverà più mai il suo centro di gravità; giacchè la fede è scomparsa. Colla luce della rivelazione l' è come con le altre luci; una certa oscurità le è condizione indispensabile. Il numero di coloro che per un certo grado ed una certa ampiezza di coltura, non sono più disposti alla fede, è divenuto tanto grande da impensierire. Questo lo prova l' ampia diffusione del triviale razionalismo che allunga sempre più il suo muso da bull-dog e già si accinge a misurare tranquillamente col suo braccio da sarto, i profondi misteri del Cristianesimo, intorno ai quali i secoli

(1) (Domani, abbia pure il buono i suoi amici ben intenzionati, purchè oggi regga ancora ed abbia favore il cattivo).

hanno tanto ruminato e contestato; e così agendo crede di fare qualche cosa di maraviglioso. Quelle teste quadre di razionalisti si fanno gioco prima di tutto del dogma essenziale dei cristiani, vale a dire della dottrina del peccato originale; perchè a loro nulla sembra più chiaro e più certo di questo che l' esistenza di ciascuno comincia colla sua nascita e che quindi è impossibile che sia venuto al mondo infetto del peccato. Quanto sono acuti! E, come quando prende il sopravvento la carestia e l' abbandono, i lupi cominciano a farsi vedere ne' villaggi; così alza la testa il materialismo sempre in agguato, tenendo per mano il suo compagno indivisibile, il bestialismo, (da certa gente chiamato umanismo). — Coll' incapacità a credere cresce il bisogno di cognizioni. V' è un punto di ebollizione nella scala della coltura, dove si volatizzano tutte le credenze, tutte le rivelazioni e tutte le autorità; l' uomo pretende di essere istruito, ma vuole anche essere convinto. Egli ha deposto le dande del bambino e vuol reggersi sulle proprie gambe. E frattanto il suo bisogno metafisico (vedi il Mondo q. V. e q. Rapp. Vol. 2 Cap. 17) è così indistruttibile come qualunque altro bisogno fisico. Allora le aspirazioni alla filosofia si fanno sempre più imperiose e l' umanità nelle sue privazioni invoca tutti i grandi pensatori che sono usciti dal suo seno. Le chiacchere e lo affaccendarsi impotente di spiriti castrati non basta più; essa sente il bisogno di una filosofia seria, vale a dire di una filosofia che cerca la verità e non gli onorari e gli stipendi e che quindi non si cura di sapere se torni gradita ai ministri e consiglieri, oppure se questa o quella setta religiosa si attaglia alla loro bottega; ma dimostra che la missione della filosofia è ben altra cosa che una sorgente di guadagno per i poveri di spirito.

Ma io torno al mio tema. All' oracolo *pratico*, di cui Kant aveva a torto dotata la ragione, si aggiunse con un' amplificazione, la quale non richiedeva che un po' di audacia, un oracolo *teorico*. L' onore dell' invenzione lo si può ben far risalire a F. H. Jacobi, e da questo uomo molto caro, i professori di filosofia ebbero il preziosissimo regalo tutto compresi di gioia e gratitudine; giacchè esso fu per loro un vero salvagente per

aggrapparvisi ad uscire dall' abisso in cui li aveva piombati Kant. La ragione fredda, sobria, cogitativa che questi avea così spietatamente criticato, decadde dal suo posto per divenire *intelletto*, di cui essa dovette da allora in poi portare il nome; quanto al nome di *ragione*, esso venne attribuito ad una facoltà totalmente immaginaria o, per parlare più francamente, inventata dalla menzogna. Di tal guisa si aperse un finestrino che guarda, per così dire, sul mondo soprallunare anzi soprannaturale pel quale si poteano far passare, confezionate ed ordinate, tutte queste verità per la ricerca delle quali la ragione d' altri tempi, la ragione alla moda antica, la ragione onesta dotata di riflessione e di prudenza, si era per lunghi secoli laboriosamente affaticata ed avea indarno discusso. E su di una facoltà completamente chimerica e menzognera, si basa già da cinquanta anni la così detta filosofia tedesca; dapprima come libera costruzione e proiezione dell' Io assoluto e delle sue emanazioni verso il non-Io, poi come intuizione intellettuale dell' assoluta Identità od Indifferenza e delle loro evoluzioni verso la natura, oppure anche di Dio uscente dal suo fondo tenebroso o dalle sue mancanze di fondo alla Jacob Böhme, infine come idea assoluta che pensa se stessa e come palco scenico in cui si eseguisce la danza del movimento proprio delle idee; ma inoltre, come concezione immediata del divino, del soprasensibile, della beltà, verità, bontà e non so quante altre cose in tà; od anche come semplice divinazione *(ahnen)*, senza *d*, di tutte quelle sublimità. E questa sarebbe dunque la ragione? Oh no no, queste sono buffonate che devono venir in aiuto ai professori di filosofia messi nell' imbarazzo dalla Critica severa di Kant, e potere così in qualche maniera, *per fas aut nefas* spacciare gli argomenti della religione di Stato quali risultati della filosofia.

Infatti il primissimo obbligo di tutti i professori di filosofia è quello di provare con considerazioni filosofiche e di stabilire in modo da escludere qualsiasi dubbio, che il Dio che ha creato e governa il mondo, è un essere personale, cioè un individuo dotato d' intelletto e volontà, che ha tratto il mondo dal nulla e che lo guida con una saviezza, potenza e bontà supreme.

Ma con ciò i professori di filosofia sono venuti a trovarsi in una posizione assai pericolosa di fronte alla vera filosofia. È arrivato Kant cioè, ed è scritta oramai da più di 60 anni la Critica della pura Ragione, ed il risultato di questa è stato che tutte le prove che sono state date dal principio dell' êra cristiana per dimostrare l' esistenza di Dio e che si possono ridurre a tre specie, sono assolutamente impotenti a dare ciò che si domanda, anzi vien dimostrato ampiamente ed a priori l' impossibilità di tutte quelle prove e con ciò l' impossibilità di qualsiasi teologia speculativa e, ben s' intende, non già alla moda d' oggi, vale a dire con intrugli di parole vuote e con pasticci hegeliani che ognuno può interpretare a suo senno no, no! egli lo fece con tutta serietà e lealtà secondo i buoni costumi antichi, in conseguenza in modo tale che da 60 anni in qua, per quanto la cosa fosse a molti importuna, nessuno fu in grado ancora di obiettarvi alcun che d' importante; anzi in seguito a ciò, le prove sull' esistenza di Dio hanno perduto ogni credito e sono andate completamente in disuso. Sicuro! e da quel tempo in poi anche i professori di filosofia assunsero un contegno altezzoso e mostrarono un disprezzo deciso contro di esse; giacchè l' esistenza di Dio, dicono loro, si capisce così chiaramente da se stessa che è a dirittura ridicolo il volerla dimostrare. Ahi, ahi, ahi. Peccato che ciò non siasi saputo prima! Chè allora non avrebbero sgobbato secoli interi per una tale dimostrazione e Kant non avrebbe avuto bisogno di fracassarla con tutto il peso della sua Critica della Ragione. A un cosiffatto disprezzo verrà certo in mente a parecchi la storia della volpe e dell' uva acerba. Del resto chi ne volesse avere un piccolo saggio ne trova uno veramente caratteristico negli Scritti filosofici di Schelling vol. I, 1809, pag. 152. — Mentre dunque gli altri trovano da consolarsi perchè Kant ha detto che non si può dimostrare nemmeno il contrario — come se il vecchio scaltro non conoscesse bene l' *affirmanti incumbit probatio* — capita a salvare i professori di filosofia, quale raggio di luce in mezzo alle tenebre, la meravigliosa invenzione di Jacobi, che largisce ai dotti tedeschi di questo secolo una ragione completamente singolare e di cui fin qui nessuno avea saputo niente nè mai sentito discorrere.

Eppure in fondo non erano necessarie simili invenzioni. Giacchè l' esistenza di Dio non viene intaccata menomamente da quelle indimostrabilità, essendo che essa si trova piantata in un terreno ben più sicuro e là ne sta salda come torre che non crolla per soffiar di venti. (1) Essa è precisamente affare di rivelazione ed è tanto più certa in quanto che tale rivelazione è stata impartita soltanto ed esclusivamente a quel popolo che appunto per questo si chiama l' eletto. E questo si scorge da ciò che la conoscenza di Dio, creatore e sovrano personale del Mondo, e che per soprammercato ha fatto tutto bene, la si trova soltanto nella religione giudaica e nelle due che ne sono derivate e che in senso largo si possono chiamare le sue sette; mentre non la si rinviene nella religione di nessun altro popolo antico o moderno. Imperocchè non verrà certo in mente a nessuno di confondere Domenedio p. e. con *Brahma* degl' indostani, che vive e soffre in me, in te, nel mio cavallo e nel tuo cane. — e neppure con Brama che è nato e muore per dare il posto ad altri Brama ed al quale del resto viene imputato a colpo d' aver prodotto il mondo (2) — molto meno poi col voluttuoso figlio dell' ingannato Saturno disfidato da Promoteo che gli annunzia la di lui caduta. E se noi infine guardiamo la religione che su questa Terra ha per sè il maggior numero di proseliti ed in conseguenza la maggioranza del genere umano e che in questo rispetto la si può chiamare la più importante, voglio dire il Buddismo; in tal caso noi vedremo in modo da non poter oggi più dubitare, che esso, quanto è positivamente ed espressamente ateo, altrettanto è rigorosamente idealista ed ascetico; al punto che i suoi sacerdoti quando vien loro esposto il dogma del teismo puro, lo rigettano categoricamente. In conseguenza (come ci ragguaglia

---

(1) Perdonatemi il furto.

(Nota del traduttore).

(2) *If Brimha be unceasingly employ ed in the creatirn of worlds, — — — — how can tranquillity be obtoined by inferior orders of beings?* (se Brama crea incessantemente de' mondi.. come potranno gli esseri d' una natura inferiore ottenere la quiete? *Rabodh Chandro Dayah-by S. Taylor. p. 23* — Brama è anche parte del Trimurti; ma questo è la personificazione della natura, come procreazione, conservazione e morte; dunque egli vi rappresenta la prima.

l' *Asiatic researches* Vol. 6 p. 268 (1) il sommo sacerdote dei buddisti in Ava, in un manoscritto che rimise ad un vescovo cattolico, egli annoverò fra le sei eresie condannabili, anche la dottrina « che vi sia un essere che abbia creato il mondo e tutte le cose e che sia soltanto lui degno di essere adorato ». Appunto per questo Y. J. Schmidt di Pietroburgo, erudito distinto e che ritengo per il più profondo conoscitore del Buddismo in Europa, nel suo scritto « Intorno all' affinità delle dottrine gnostiche colle buddiste » pag. 9 dice: « negli scritti dei buddisti manca ogni menzione positiva di un Essere supremo come Principio della creazione, anzi anche quando il problema si presenta logicamente da sè, sembra lo si giri a bella posta ». Lo stesso autore nelle sue « Ricerche nel campo della storia antica della coltura nell' Asia centrale » pag. 180 dice: « Il sistema del Buddismo non conosce l' Essere divino, increato, unico, che esisteva prima di ogni tempo, e che ha creato tutto il visibile e l' invisibile. Questa idea gli è completamente estranea e nei libri buddisti non se ne trova la minima traccia. Molto meno poi vi è una creazione; certo che il mondo visibile non è senza principio ma è *sorto* dal vuoto infinito secondo leggi naturali regolari ed immutabili. Frattanto sarebbe errore ammettere che i buddisti riconoscano ed adorino qualche cosa, si chiami esso Destino o Natura, quale Principio divino; anzi piuttosto il contrario; giacchè questo svilupparsi del vuoto, questo precipitato del medesimo o del suo sminuzzamento in parti infinite, questa materia già sorta è appunto il male del *Sirtintschü* o dell' universo nelle sue condizioni interne ed esterne, da cui è uscito poi l' *Ortschilang* ossia l' avvicendarsi incessante secondo leggi invariabili, fondate esse pure su questo male. Appunto così dice lo stesso scrittore nelle sue conferenze tenute davanti all' Accademia di Pietroburgo il 15 settembre 1830 a pag. 26: « La parola *creazione* è sconosciuta al buddismo il quale non ammette che lo sviluppo dei mondi » ed a pag. 27 « Bisogna riconoscere che con questo

(1) E parimenti Sangermano nella sua *Description of the Burmese empire* p. 81 Vedi F. T. Schmidt « Ricerche nel campo della Storia antica della coltura nell' Asia centrale ». Pietroburgo 1824 p. 276.

sistema non può trovarsi nel buddismo alcuna idea di una creazione primitiva, divina ». E si potrebbero allegare centinaia di queste testimonianze. Ma io mi limito a richiamare l' attenzione soltanto di una ancora, che è popolarissima ed oltracciò ufficiale. Il III. volume, cioè, dell' Opera buddista molto istruttiva *Mahavansi, Raja-ratnacari and Raja-vali, from the Singhalese by E. Upham. Lond. 1833* contiene, tradotti dal protocollo olandese, gl' interrogatori ufficiali ai quali verso il 1766 il Governatore di Ceylan assoggettò separatamente e successivamente i sommi sacerdoti delle cinque principali Pagode. Il contrasto fra gl' interlocutori, che non si possono intendere fra di loro, è molto divertente. I sacerdoti conformemente alle dottrine della loro religione, pieni di santo amore e di pietà verso tutti gli esseri viventi, anche se questi sono Governatori olandesi, si affaticano con tutto il buon volere a soddisfare le di lui domande. Ma l' ateismo ingenuo e sincero di questi pii e continenti sacerdoti si trova in un conflitto di fronte alle intime convinzioni del cuore del Governatore, nudrito fin dall' infanzia coi principî del giudaismo. La sua fede è divenuta per lui una seconda natura, egli non sa comprendere come questi ecclesiastici non siano teisti, va e viene sul problema dell' Essere Supremo e mai non resta dal chiedere chi ha creato dunque il mondo e tante altre cose simili. Quelli invece pensano che insomma non può esistere nessun Essere superiore del Budda Schkia Mumi, il perfetto, il quale, nato di stirpe reale, visse mendicando e predicò sino alla fine della sua lunga vita per la salute dell' umanità, all' intento di riscattarci tutti dalla miseria di un continuo rinascimento; ma il mondo non fu fatto da nessuno (1) esso si è creato da sè *(selfcreated)*; la natura lo sviluppa per poi riconcentrarlo, ma esso, pur esistendo, non esiste; esso accompagna necessariamente ogni rinascimento, ma questi rinascimenti sono la conseguenza dei nostri peccati durante la vita ecc. ecc. E su questo tenore si tira avanti la conversazione per centinaia di pagine. — Io

(1) Κοσμον τονδε, φησιν Ἡρακλειτος, ουτε τις θεων, ουτε ανθρωπων εποιησεν. *Plut. de animae procreatione c. 5.*

faccio menzione di queste cose di fatto sopratutto perchè è veramente scandaloso che nei libri dei dotti tedeschi si trovi ancora oggigiorno i vocaboli religione e teismo usati senz' altro come assolutamente identici e sinonimi; mentre la religione sta al teismo come il *Genus* ad un' unica specie, ed infatti solo giudaismo e teismo sono identici; appunto per ciò anche tutti i popoli che non sono giudei nè cristiani nè maomettani, noi li pigliamo tutti in un fascio e li stigmatizziamo coll' appellativo comune di pagani. Anzi i Maomettani rimproverano per sino ai giudei ed ai cristiani di non essere teisti puri a cagione della dottrina della Trinità. Imperocchè nelle vene del Cristianesimo, che che si possa dire, scorre sangue indiano, ed è per questo che esso tende costantemente a liberarsi dal giudaismo. — Se la Critica della Ragione di Kant, che è l' attacco più serio che si sia mai osato fare al teismo e che i professori di filosofia, in conseguenza, si sono affrettati a togliere di mezzo, fosse comparsa nei paesi buddisti; in tal caso ed in conformità alle citazioni fatte sopra, i buddisti non avrebbero trovato in essa che un trattato edificante per confutare radicalmente e per raffermare con efficacia il dogma ortodosso dell' idealismo, cioè il dogma dell' esistenza puramente apparente di quel mondo che si presenta ai nostri sensi. Altrettanto sono anche le altre due religioni che in Asia si mantengono accanto al Buddismo, ossia quella del Toa-Tse e quella di Confucio, ed è per questo che i missionari non poterono mai tradurre in chinese il primo versetto del Pentateuco; perchè questa lingua non ha alcun termine per esprimere l' idea di Dio e di Creazione. V' è per sino il missionario Güzluff che è tanto onesto da dire a pag. 18 della sua « Storia dell' Impero Chinese » comparsa recentemente, quanto segue: « È pur singolare che nessuno dei filosofi (chinesi) i quali posseggono, a dir vero, tutti i lumi naturali, siasi elevato sino alla conoscenza di un Creatore e Signore dell' universo. « E in pieno accordo con questo è ciò che cita I. F. Dario *(The Chinese chap.* 15 *p.* 156) e lo si può vedere dalla prefazione a questa opera, fatta da Milne, il traduttore del Shing-yu: « *that the bare light of. nature, as it is called, even when*

aided by all the light of pagan philosophy, is totally incapable of leading men to the knowledge and worship of the true God ». Tutto questo conferma che l' *unico* fondamento del teismo è la rivelazione, e deve anche essere così se non si vuole che la rivelazione diventi una cosa superflua. In questa occasione faccio notare che la parola ateismo contiene in sè una soperchieria; giacchè essa ammette in precedenza il teismo come se si capisce per se stesso. Invece di ciò si dovrebbe dire: non-giudaismo ed in luogo di ateista non-giudeo; e così si parlerebbe da uomini onesti.

Poichè dunque, come si è detto, l' esistenza di Dio è affare di rivelazione e come tale incrollabilmente salda, così essa non ha bisogno di nessuna umana conferma. Ora la filosofia è un semplice tentativo, in realtà superfluo ed ozioso, di lasciare una volta che anche la ragione, quale facoltà umana di pensare, meditare e riflettere, si affidi alle proprie forze — presso a poco come si fa col bambino che in un prato morbido gli si lascia andare le dande affinchè provi anche lui le sue forze — per vederne il risultato. Simili saggi e tentativi si chiamano speculazioni, ed è nella natura delle cose che la ragione deve fare astrazione da ogni autorità, divina od umana, chè anzi le deve ignorare ed andare per la sua strada ricercando alla sua maniera le verità più elevate ed importanti. Che se poi su questo terreno il suo risultato non è altro che quello al quale è riuscito il nostro grande Kant; e che fu da noi superiormente riportato; essa non deve per questo rinunziare subito ad ogni probità e lealtà ed andare come un furfante per vie remote a fine di ritornare sul terreno giudaico come sulla sua *conditio sine qua non;* chè anzi essa deve con franchezza e semplicità procurare di rintracciare la verità per altre vie, che per avventura le si aprono davanti, e non deve mai seguire altri lumi che quelli della ragione e marciare sempre avanti, senza preoccuparsi dello scopo finale al quale giungerà, con la sicurezza e la calma di chi compie una missione.

Se i nostri professori di filosofia intendono la cosa diversamente ed opinano di non poter mangiare il loro pane con

onore, finchè non hanno messo in trono Iddio Signor nostro, (come se egli avesse bisogno di loro), in tal caso si spiega già da questo, perchè essi non abbiano potuto trovare nessun gusto alle mie cose e perchè io non sia il loro uomo; giacchè io non li posso certamente servire in simili cose, e non ho, come loro, da portare ad ogni fiera i nuovissimi ragguagli sul buon Dio.

CAPITOLO SESTO

Intorno alla terza classe di oggetti per il soggetto e la forma che in essa assume il principio dsll a ragione sufficente

§ 35.

Esplicazione di questa classe di oggetti

La terza classe di oggetti per la facoltà delle rappresentazioni si compone della parte formale delle rappresentazioni complete; essa comprende cioè le percezioni date *a priori* delle forme del senso interno ed esterno, che sono il tempo pel primo e lo spazio pel secondo.

Quali intuizioni pure, esse sono oggetti della facoltà rappresentativa per se stesse, separate nettamente dalle rappresentazioni complete e dalle condizioni dell' essere piene o vuote, che queste rappresentazioni determinano e vi aggiungono; poichè i semplici punti e le linee, che non possono venir rappresentati, possono essere oggetti per la percezione *a priori*, e così è anche per lo spazio e per il tempo; la loro estensione infinita e la loro infinita divisibilità, prese isolatamente, possono essere oggetti per l' intuizione pura, tuttochè completamente estranee a quella empirica. Ciò che distingue questa classe di rappresentazioni, nelle quali lo spazio ed il tempo vengono *intuiti nettamente*, dalla prima classe, nella quale essi sono *percepiti* empiricamente e sempre riuniti, è la materia, che io,

appunto per questo, ho definita da una parte quale percettibilità dello spazio e del tempo e dall' altra quale causalità obbiettivata.

Invece la forma della causalità propria all' intelletto, non può formare in sè e separata, l' oggetto di una rappresentazione; noi non giungiamo a conoscerla che con la parte materiale della conoscenza ed in atto soltanto.

§ 36.

Principio della ragione di essere

Lo spazio ed il tempo sono così costituiti che tutte le parti che lo compongono stanno fra di loro in una relazione reciproca tale, che ciascuna di esse è determinata e condizionata da un' altra. Nello spazio questa relazione si chiama *situazione*, nel tempo *successione*. Questi rapporti sono di una natura affatto speciale; differiscono intieramente da tutte le altre relazioni possibili delle nostre rappresentazioni, nè l' intelletto nè la ragione possono concepirli mediante semplici concetti; non li possiamo apprendere che coll' intuizione pura, perchè ciò che è in alto od in basso, a destra od a sinistra, davanti o di dietro, prima o dopo, non si può rendere comprensibile per via di semplici concetti. Kant prova ciò molto giustamente dicendo che la distinzione fra guanto destro e guanto sinistro non si può assolutamente rendere intelligibile altrimenti che coll' intuizione sensibile. Ora, ciò che io chiamo il principio della *ragione sufficiente dell' essere*, *principium rationis sufficientis essendi*, è la legge, secondo la quale, dal punto di vista di questi rapporti, le parti dello spazio e del tempo si determinano reciprocamente. Un esempio di questa relazione è già stato dato al paragrafo 15, parlando delle relazioni fra i lati e gli angoli di un triangolo, e là ho mostrato che questa relazione è in tutto e per tutto diversa, sia da quella fra causa ed effetto sia da quella fra principio di conoscenza e conseguenza, per cui la condizione, in questo caso, può venir chiamata la *ragione d' essere*, *ratio essendi*. Si capisce da sè che la comprensione di una tale *ragione di essere* può divenire un principio di conoscenza, appunto come la comprensione della legge di causalità e la sua appli-

cazione ad un caso determinato, costituiscono il principio di conoscenza dell' effetto, con cui però non viene eliminata punto la radicale differenza tra la ragione dell' *essere*, del *divenire* e del *conoscere*. In molti casi, ciò che secondo *un* aspetto del nostro principio, è conseguenza, secondo un altro diventa ragione, di tal guisa l' effetto è molto spesso il principio di conoscenza della causa. P. e. l' ascensione del mercurio nel termometro, in virtù della legge di causalità, è un *effetto* del l' aumento della temperatura; mentre che, in virtù della legge del principio di conoscenza, essa è un principio, il principio che ci fa conoscere l' aumento della temperatura, come pure il principio del giudizio che afferma quasta verità.

§ 37.

Ragione di essere nello spazio

Nello spazio, la posizione di ciascuna delle sue parti e, per meglio concretare, diciamo di una linea (lo stesso vale per le superficie, per i corpi e per i punti) in rapporto ad un' altra linea, fissa nello stesso tempo rigorosamente la posizione di questa, al tutto differente dalla prima, in relazione ad ogni altra linea possibile, di modo che quest' ultima posizione sta alla prima nel rapporto della conseguenza alla sua ragione. Come la posizione di questa linea relativamente a una qualunque delle altre linee possibili, determina del pari la sua posizione relativamente a tutte le altre linee, per conseguenza anche quelle che abbiamo dapprima ammesso come fissa, da cui risulta che è indifferente quale sia di tutte queste posizioni quella che vogliamo considerare come determinata e come determinante le altre, cioè come *ratio*, essendo considerate le altre come *rationata*. Ciò proviene dal fatto che nello spazio non v' ha punto successione, giacchè è precisamente dall' unione dello spazio col tempo, in virtù di una rappresentazione totale dell' insieme dell' esperienza, che sorge il concetto di simultaneità. Nella ragione di essere nello spazio v' ha dunque costantemente qualche cosa di analogo alla pretesa azione reciproca; svilupperò in modo particolareggiato questo argomento, quando

prenderò in esame la reciprocanza delle ragioni al parag. 48. Poichè ciascuna linea, in ordine alla sua posizione, come è determinata da tutte le altre, così essa pure a sua volta le determina, sarà un atto arbitrario il considerare una linea solo come determinante la posizione delle altre linee e non come determinata essa pure; e la posizione di una linea in relazione ad una seconda, permetta di ricercare la sua posizione anche in rapporto ad una terza qualunque, perchè la posizione della seconda, in tal caso, fa sì che la prima sia necessariamente quale è. In conseguenza anche nel concatenamento delle ragioni dell' essere, come in quello delle ragioni del divenire, non si può assolutamente trovare nessun fine *a parte ante*, e, a cagione dell' infinità dello spazio e delle linee in esso possibili, nemmeno *a parte post*. Tutti gli spazi relativi possibili, sono figure, perchè essi sono limitati, e a cagione dei limiti comuni, tutte queste figure hanno l' una nell' altra la loro ragione di essere Quindi la *series rationum essendi* nello spazio va *in infinitum* come la *series rationum fiendi*, e non già come quella, in una sola, ma in tutte le direzioni.

Una prova di tutto questo è impossibile; perchè questi sono Principî la cui verità è trascendentale, avendo essi la loro ragione nella percezione intuitiva ed *a priori* dello spazio.

§ 38.

Ragione di essere nel tempo. Aritmetica

Nel tempo, ogni istante ha per condizione l' istante che l' ha preceduto. La semplicità di questa ragione d' essere sotto la forma di legge di successioni, proviene dal fatto che il tempo non ha che una sola dimensione e per conseguenza non può presentare alcuna varietà nelle sue relazioni. Ciascun istante è necessitato dal precedente, non è che a mezzo di questo che si può giungere all' altro, e, solo in quanto l' istante precedente *è stato*, è trascorso, l' istante presente è. Su questo nesso delle parti del tempo si basa ogni numerazione e le parole che essa usa non servono che a segnare i differenti passi della successione; su ciò in conseguenza si basa anche

tutta l' aritmetica, la quale non insegna assolutamente altro che i metodi abbreviati di numerazione. Ogni numero presuppone il precedente quale ragione del suo essere; io non posso arrivare al dieci se non mediante tutti i numeri precedenti; solo in forza della conoscenza della ragione d' essere, io so che dove v' è il dieci v' ha anche l' otto, il sei, il quattro.

§ 39.

Geometria

Nello stesso modo, anche tutta la geometria si basa sul nesso della posizione delle parti dello spazio. Essa in conseguenza, consisterebbe nella conoscenza di questa connessione; ma poichè tale conoscenza, come s' è detto sopra, non è possibile per via di semplici concetti, ma soltanto mediante l' intuizione sensibile; così ogni teorema geometrico dovrebbe essere ridotto all' intuizione, e la dimostrazione consisterebbe unicamente nel fare risaltare chiaramente il nesso che importa afferrare; più di questo nulla si potrebbe fare. Eppure noi troviamo che la geometria viene trattata ben diversamente. Soltanto i dodici assiomi di Euclide sono basati sull' intuizione, ed, a tutto rigore, il nono, l' undicesimo ed il dodicesimo sono i soli che si fondino su intuizioni separate e differenti; tutti gli altri procedono dal concetto che nella scienza non si ha che fare, come nell' esperienza, con cose reali, sussistenti per sè una accanto all' altra e che possono variare all' infinito; ma che invece si ha che fare con nozioni astratte, e in matematica, con *intuizioni normali*, vale a dire con figure e numeri che danno leggi per ogni esperienza e che perciò uniscono l' estensione dell' idea generale alla certezza delle rappresentazioni individuali. Giacchè, sebbene come rappresentazioni intuitive siano sempre perfettamente certe e non lascino *così* alcun posto alla generalità con qualche cosa che resterebbe ancora indeterminata, esse sono tuttavia generali, poichè sono semplici forme di tutti i fenomeni e valgono in tale qualità, per tutti gli oggetti reali, ai quali queste forme convengono. Così, anche in geometria, si potrebbe dire di queste intuizioni normali, (preci-

samente come delle nozioni astratte), ciò che dice Platone delle sue « idee » cioè che non ne possono esistere due eguali, perchè altrimenti esse sarebbero una sola (1). Questo, dico io, varrebbe anche per le intuizioni normali in geometria se, come oggetti soltanto *estesi*, non fossero distinti fra di loro per il posto che occupano nello spazio; ossia per la *juxtaposizione*. Questa osservazione, secondo Aristotile, è stata già fatta da Platone: *ετι δε, πασα τα αισθητα και τα ειδη, τα μαθηματικα των πραγματων ειναι φησι μεταξυ, διαφεροντα των μεν αισθητων τω αϊδια και ακινητα ειναι, των δε ειδωι τω τα μει πολλ' αττα όμοια ειναι, το δε ειδος αυτο εν εκαστον μονον (item praeter sensibilia et species, mathematica rerum ait media esse, a sensibilibus quidem differentia eo, quod perpetua et immobilia sunt, a speciebus vero eo, quod illorum quidem multa quaedam similia sunt, species vero ipsa unaquaeque sola)* Metaph. l. 6. con cui è da confrontarsi X. I. Ora la semplice cognizione che una tale differenza di luogo non toglie le altre identità, mi sembra che possa sostituire i rimanenti assiomi ed addattarsi all' essenziale della scienza, il cui scopo è quello di riconoscere il particolare a mezzo dal generale, meglio che l' affermazione di nove diversi assiomi che si basano su di una stessa cognizione. Infatti in tal caso varrebbe anche per le figure geometriche ciò che dice Aristotile, Metaph. X, 3: *ει τουτοις ἡ ισοτης ενοτης (in illis aequalitas unitas est)*.

Anzi riguardo all' intuizione normale nel tempo, riguardo ai numeri, non vale nemmeno la differenza della *juxtaposizione* ma, come per i concetti, v' ha unicamente l' *identitas indiscernibilium*, perchè non esiste che un cinque, non esiste che un sette. Anche qui si può trovare una ragione per dimostrare che 7+5=2 non è, come pretende Herder nella metacritica, una proposizione identica ma bensì, come ha trovata la mente

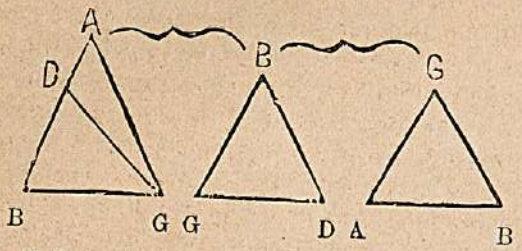
(1) Le *idee platoniche* si possono in ogni modo definire come intuizioni normali, le quali non si riferiscono soltanto, come nelle matematiche, alla parte formale, ma alla parte materiale delle rappresentazioni complete; esse sarebbero dunque rappresentazioni complete che nella loro qualità sarebbero assolutamente determinate e che nel tempo stesso, come nozioni astratte, comprenderebbero l' universale; il che significa, secondo le spiegazioni di cui al § 23, che esse rappresenterebbero nozioni astratte, alle quali sarebbero perfettamente adeguate.

perspicace di Kant, una proposizione sintetica *a priori* che si basa sulla pura intuizione. 12=12 è una proposizione identica.

In geometria dunque, non si fa realmente appello all' intuizione se non per gli assiomi. Tutti gli altri teoremi vengono dimostrati, il che vuol dire che se ne dà il principio di conoscenza il quale costringe ciascuno ad accettarli per veri; quindi vien dimostrata la verità logica della proposizione e non quella trascendentale (§ 30 e 32). Ma quest' ultima si fonda sul principio dell' essere e non in quello della conoscenza, per cui non può giammai essere percepita se non mediante l' intuizione sensibile. Così accade che dopo una di queste dimostrazioni geometriche si ha bensì la convinzione che il teorema dimostrato è vero, ma non si comprende affatto perchè ciò che esso afferma sia così, come è; vale a dire non si ha la ragione dell' essere, anzi ordinariamente, è appunto allora che nasce il bisogno di saperla. Giacchè la prova, la quale consiste nel dare il principio di conoscenza, non produce che la convinzione e non la comprensione; per cui sarebbe da chiamarsi piuttosto *elenchus*, che *demonstratio*. Di qui avviene che di solito essa lascia dietro a sè un sentimento sgradevole; come dà in genere la coscienza della mancanza di comprensione e, in questo caso, la mancanza della conoscenza del *perchè* una cosa *sia così*, si fa sentire nel momento stesso nel quale si acquista la convinzione che *essa è veramente tale*. Questo sentimento ha qualche cosa di analogo a quello che noi proviamo quando un prestigiatore ci fa sparire dalla tasca o ci fa trovare in tasca una cosa e non comprendiamo come egli abbia ciò fatto. Questa dimostrazione, che consiste nel dare il principio di conoscenza senza la ragione di essere, ha eziandio dell' analogo con certe proposizioni di fisica, che espongono il fenomeno senza poterne dare la ragione; come p. e. nell' esperimento di Leidenfrost, in quanto esso riesce anche in un crogiuolo di platino. Invece la ragione di essere di un teorema geometrico, riconosciuta mediante l' intuizione sensibile, soddisfa pienamente come qualsiasi cognizione acquisita. Se si ha questa ragione di essere, allora la certezza della verità del teorema si fonda soltanto su di essa, e non già nel principio della conoscenza stabilito dalla dimo-

strazione. P. e. il sesto teorema del primo libro di Euclide « Se due angoli di un triangolo sono eguali anche i lati opposti ad essi sono egnali ». Euclide lo dimostra così (vedi fig. 3). sia ABG il triangolo in cui l' angolo ABG è uguale all' angolo AGB: in questo caso io sostengo che anche il lato AG è uguale al lato AG.

Fig. 3



Infatti se il lato AG non è uguale al lato AG allora uno dei due è più lungo, sia AG il più lungo. Si prenda sul più lungo il segmento DB in modo che esso sia eguale al lato più corto AG e si tiri la DG. Ora, poichè (nei triangoli DBG, ABG) DG è uguale ad AG e BG comune ad entrambi, così i due lati DB e BG sono rispettivamente uguali ai due lati AG e GB cioè; l' angolo DBG è = all' angolo AGB, la base DG = alla base AB e il triangolo ABG uguale al triangolo DGB, vale a dire che il più grande è uguale al più piccolo; il che è assurdo, quindi AB non è disuguale ad AG, dunque è uguale.

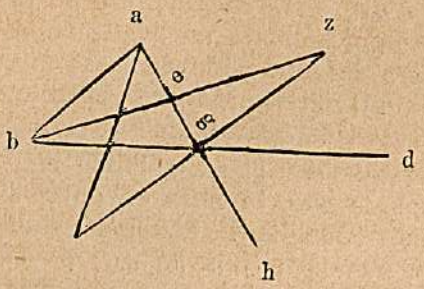
Ora, in questa dimostrazione noi abbiamo un principio di conoscenza per la verità del teorema. Ma chi è che fonda la propria convinzione della verità geometrica in parola, su questa dimostrazione? e non piuttosto sulla ragione dell' essere, riconosciuta mediante l' intuizione, in virtù della quale, (per una necessità che non si può dimostrare ma soltanto intuire) se dalle due estremità di un segmento di retta, due altre s' inclinano egualmente l' una verso l' altra, esse non si possono incontrare che in un punto il quale si trova egualmente distante da quelle due estremità? essendo che i due angoli che ne risultano non sono propriamente che uno solo e ne appari-

scono due soltanto per la posizione opposta che occupano, di guisa che non esiste alcuna ragione, perchè le due linee abbiano ad intersecarsi più vicine ad un' estremità che all'altra.

La conoscenza della ragione di essere ci fa comprendere come il *condizionato* derivi necessariamente dalla sua condizione; nell' esempio dato essa ci mostra l' eguaglianza dei lati risultante dalla eguaglianza degli angoli; la ragione di essere ci dà la relazione, mentre il principio di conoscenza non ci fornisce che la coesistenza. Anzi si può persino affermare che il metodo usuale di dimostrazione ci dà soltanto la convinzione che l' eguaglianza degli angoli e quella dei lati coesistono nella figura recata ad esempio, ma non già che coesistano sempre; si può sostenere che la convinzione di questa verità (non essendo dimostrata la relazione necessaria) si appoggia ad una semplice induzione, la quale si fonda su questo, che in ogni figura che si traccia, si verifica sempre lo stesso. Certo che la ragione dell' essere non salta agli occhi così facilmente, se non nei teoremi semplici, come il sesto di Euclide, però io sono convinto che in ogni teorema, anche il più intralciato, la ragione di essere si possa del pari dimostrare, e che v' ha modo di ridurre la certezza del teorema alla semplice intuizione. Ciascuno ha coscienza *a priori* della necessità di una tale ragione di essere per ogni relazione nello spazio, come ha coscienza della necessità della causa per ogni cambiamento. Sicuramente che nei teoremi complicati deve riescire molto malagevole il presentare questa ragione e qui non è neanche il luogo di occuparsi di laboriose ricerche geometriche. In conseguenza, e solo per rendere più chiaro ciò che penso, io voglio tentare qui di ridurre alla sua ragione di essere un teorema alquanto più complicato, ma la ragione del quale non è immediatamente evidente. Io vado oltre di altri dieci teoremi e prendo l' undicesimo. « In ogni triangolo, di cui vien prolungato un lato, l' angolo esterno è maggiore di ciascuno dei due angoli interni non adiacenti ad esso. » La dimostrazione di Euclide è la seguente (vedi fig. 4).

Il triangolo sia *abg;* si prolunghi il lato *bg* verso *d*, ed io sostengo che l' angolo esterno *agd* è maggiore di ciascuno

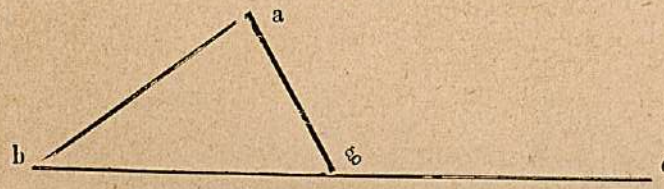
Fig. 4



dei due interni non adiacenti ad esso. — Si divida per metà il lato *ag* in *e*, si tiri *be*, la si prolunghi fino in *z* e si faccia *ez*=*eb*, si unisca *zg* e si prolunghi *ag* fino in *h*. — Ora, poichè *ae* è uguale ad *eg* e *be* uguale ad *ez* così i due lati *ae* ed *eb* sono rispettivamente eguali ai due lati *ge* e *ez* e l' angolo *aeb* è uguale all' angolo *zeg*, perchè opposti al vertice. Con ciò si ha che la base *ab* è uguale alla base *zg*. il triangolo *abe* uguale al triangolo *zeg* ed i restanti angoli agli altri angoli restanti, in conseguenza anche l' angolo *bae* è uguale all' angolo *egz*. Ma *egd* è maggiore di *egz*, perciò l' angolo *agd* è pure maggiore dell' angolo *bae*. — Se si divide per metà anche *bg*, in tal caso si dimostra in egual modo che anche l' angolo *bgh*, ossia l' opposto al vertice di *agd* è maggiore di *abg*.

La stessa proposizione io la dimostrerei nella seguente maniera (vedi fig. 5).

Fig. 5



Perchè l' angolo *bag* fosse eguale ed a più forte ragione, fosse maggiore dell' angolo *agd*, converrebbe che la linea *ba* s' inclinasse verso la linea *ag* (ciò si chiama appunto egua-

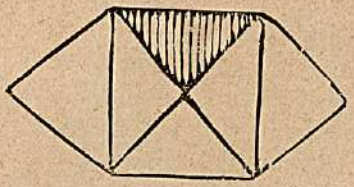
glianza degli angoli) nella stessa direzione che *bd:* cioè che fosse parallela a *bd;* ossia che le linee *ba* e *bd* non s' incontrassero mai; ma per formare un triangolo bisogna (ragione di essere) che essa s' incontri colla *bd* e faccia quindi il contrario di ciò che sarebbe richiesto affinchè l' angolo *bag* raggiungesse almeno la grandezza di *agd.*

Perchè l' angolo *abg* riesca soltanto eguale non dico poi superiore all' angolo *agd*, la linea *ba* dovrebbe stare (che ciò vuol dire appunto eguaglianza d' angoli) sulla *bd* nella stessa direzione di *ag*, ossia parallela ad *ag;* il che vuol dire che non dovrebbe incontrarsi mai colla *ag,* ma per formare un triangolo essa deve incontrarsi colla *ag* e fare quindi il contrario di ciò che sarebbe richiesto affinchè l' angolo *abg* raggiungesse appena la grandezza di *agd.*

Con tutti questi ragionamenti io non intendo nè punto nè poco di presentare un nuovo metodo di dimostrazioni matematiche e nemmeno di voler mettere la mia prova al posto di quella di Euclide; tanto più che essa non si adatta neanche, sia per la sua natura tutto speciale, sia anche perchè presuppone la precedente conoscenza della teoria delle parallele, che in Euclide viene svolta solo più tardi; ma io ho voluto soltanto mostrare che cosa sia ragione di essere e come essa si distingua dalla ragione di conoscenza la quale produce solo la *convictio*, che è qualche cosa di ben diverso dalla conoscenza della ragione di essere. Questa circostanza che in geometria ogni sforzo è diretto unicamente a procurare la convinzione è appunto quella che, come abbiamo detto, produce un' impressione sgradevole, perchè non ci dà la conoscenza della ragione di essere, la quale soltanto soddisfa e consola. Questo fatto potrebbe essere una delle tante ragioni, perchè certi ingegni, in altri rispetti eccellenti, sentino avversione per la matematica.

Io non posso astenermi dal tracciare qui di bel nuovo la figura che ho già dato in altro luogo (fig. 6) e che a guardarla soltanto, senza altri discorsi, convince cento volte di più intorno alla verità del teorema di Pitagora, che non la dimostrazione di Euclide la quale, fra parentesi, mi sembra una

Fig. 6



trappola da sorci. Il lettore che s' interessa di questo capitolo lo troverà trattato più ampiamente nel « Mondo quale Volontà e quale Rappresentazione » Vol 1 § 15 e Vol. 2. cap. 13.

CAPITOLO SETTIMO

Intorno alla quarta classe di oggetti per il soggetto e la forma che in essa assume il principio della ragione sufficiente

§ 40.

Esplicazione generale

L' ultima classe di oggetti della facoltà rappresentativa che ci resta ancora a considerare, è di una natura tutta particolare, ma molto importante; essa comprende per ciascun individuo *un solo* oggetto, vale a dire, l' oggetto immediato del senso interno, il *soggetto della volontà* che per il soggetto conoscente è oggetto, ed appunto solo pel senso interno, per cui esso non si presenta nello spazio ma solo nel tempo ed anche qui con una importante limitazione, come vedremo.

§ 41.

Soggetto della conoscenza ed oggetto

Ogni conoscenza presuppone necessariamente un soggetto ed un oggetto. In conseguenza anche la coscienza di se stessi non è semplice in modo assoluto ma, precisamente come la

coscienza delle altre cose, (ossia la facoltà delle intuizioni) si scompone anch' essa in qualche cosa che *conosce* ed in qualche cosa che è *conosciuta*. In questa classe ciò che è conosciuto si presenta sempre ed esclusivamente come volontà.

Per cui il soggetto riconosce se stesso solo come *volente*, non come *conoscente*. Giacchè, l' *Io*, che rappresenta se stesso, il soggetto conoscente, non può mai essere anche rappresentazione od oggetto, poichè, essendo il correlativo necessario di tutte le rapprentazioni, esso è la loro condizione stessa; ma per lui vale la bella sentenza del libro sacro del Oupnekhat *Id videndum non est; omnia videt; et it audiendum non est; omnia audit; sciendum non est; omnia scit; et intelligendum non est; omnia intelligit. Praeter id, videns, et sciens, et audiens, et intelligens ens aliud non est.* — Oupnekhat. Vol. I. p. 202.

Non esiste adunque *conoscenza della conoscenza;* perchè tornerebbe a tale scopo necessario che il soggetto si separasse dalla conoscenza e potesse nondimeno conoscere la conoscenza, il che è impossibile.

All' obiezione: « Io non conosco soltanto ma so anche molto bene che conosco » io risponderei che queste due espressioni: « So che conosco » od « io conosco » non differiscono che nei termini: « Io so che io conosco » non dice niente di più di « Io conosco » e questo così senz' altra determinazione, non dice niente di più di « Io ». Se conoscenza e coscienza della conoscenza sono due cose distinte, prova mo un po' se ti riesce ad averle ognuna separatamente, cioè di conoscere in un dato momento senza averne la coscienza, poi un' altra volta di sapere che tu conosci, senza che questo « sapere » sia in pari tempo « il conoscere ». Certo che si può fare astrazione da tutte le conoscenze *speciali* e pervenire così alla proposizione: « Io conosco » che per noi è l' ultima astrazione possibile, ma essa è identica a « esistono oggetti per me » e questa identica a « Io sono soggetto » la quale non contiene di più del semplice « Io ».

Ora però si potrebbe domandare che se il soggetto non conosce se stesso, donde conosce allora le sue diverse facoltà di conoscenza, sensibilità, intelletto, ragione? — Esse non ci

sono già note perchè per noi il conoscere è diventato oggetto, chè altrimenti non esisterebbe tanta disparità di giudizî intorno alle medesime; piuttosto esse sono dedotte o, più esattamente, sono espressioni generali per le classi di rappresentazioni poste da noi e che in modo più o meno preciso si sono distinte in ogni tempo appunto in quelle facoltà di conoscenza. Ma esse lo sono soltanto con riguardo alla condizione necessaria, al correlativo di quelle rappresentazioni, al soggetto estratto da esse; in consegnenza esse si rapportano alle differenti classi di rappresentazioni, precisamente come il soggetto in generale all' oggetto in generale. Come col soggetto è supposto nello stesso momento anche l'oggetto (chè altrimenti la parola non avrebbe nemmeno significato) e parimenti supposto l' oggetto esiste d' un tratto anche il soggetto, come, per conseguenza, essere soggetto significa esattamente la stessa cosa che avere un oggetto, ed essere oggetto la stessa cosa che venir riconosciuto dal soggetto, così in modo identico quando un oggetto è *determinato in qual si voglia maniera*, allora è posto immediatamente anche il soggetto, ed è posto come conoscente appunto *in quella tale maniera*. E per rispetto a ciò, il dire: Gli oggetti hanno tali e tali condizioni inerenti e peculiari, è lo stesso che dire: Il soggetto conosce in tale e tal'altra maniera; se io dico: Gli oggetti si possono dividere in tali classi, è lo stesso che se dicessi: al soggetto sono proprie tali facoltà mentali distinte. Anche di questa considerazione se trova la traccia in quel meraviglioso miscuglio di senno profondo e di superficialità che è Aristotile, come in lui si trova già in generale il germe della filosofia critica. In *De Anima* III, 8 egli dice: *η' ψυχη τα οντα πως εστι παντα (anima quodammodo est universa, quae sunt)*; poi *ὁ νους εστι ειδος ειδοων*, il che vuol dire che l'intelletto è la forma delle forme, *και ἡ αισθησις ειδος αισθητων*, e la sensibilità la forma degli oggetti sensibili. In conseguenza il dire: la sensibilità e l' intelletto non sono più, ovvero il mondo è finito — è tutt' uno. Il dire: non vi sono concetti, ovvero la ragione se n' è andata e non vi sono più che delle bestie — è tutt' uno.

Il fatto di aver disconosciuto queste relazioni ha dato occasione alle disputazioni fra il realismo e l' idealismo che in principio si presentano come lotta fra il vecchio dogmatismo ed il kantianismo, ossia fra l' ontologia e la metafisica da una parte e l' estetica e la logica trascendentale dall' altra parte; disputa sorta dall' ignoranza di questo rapporto nello studio della prima e della terza classe di rappresentazioni da me stabilite; come nel medio evo, la lotta fra realisti e nominalisti nacque dall' aver disconosciuto questo rapporto nella seconda delle nostre classi di rappresentazioni.

§ 42.

Soggetto della volontà

Il soggetto conoscente, a tenore di ciò che s' è detto sopra, non può mai essere conosciuto, non può mai diventare oggetto, rappresentazione. Ma poichè noi abbiamo tuttavia non soltanto la conoscenza del mondo esteriore (intuizione de' sensi) ma eziandio anche una intima conoscenza di noi stessi, e d' altra parte come ogni conoscenza presuppone di sua natura un soggetto che conosce ed un oggetto che è conosciuto, così ne segue che ciò che conosciamo in noi come oggetto di conoscenza non è il soggetto che conosce, ma il soggetto della volontà. Prendendo le mosse dalla conoscenza, si può dire che « Io conosco » è una proposizione analitica, invece « Io voglio » è sintetica e precisamente *a posteriori*, vale a dire che si fonda sull' esperienza, e nel caso concreto, esperienza interna (cioè che si effettua solo nel tempo). In questo rispetto adunque il soggetto della volontà sarebbe per noi un oggetto. Se guardiamo nel nostro interno, noi ci riconosciamo sempre come *volenti*. Però il volere ha molti gradi, dal più debole desiderio sino alla più forte passione; e che non soltanto tutte le emozioni ma eziandio tutti i commovimenti interni compresi nel vasto concetto di sentimento, sieno altrettanti stati della volontà, io l' ho mostrato in più luoghi; p. e. nei « Problemi fondamentali d' etica » p. 11 (2ª ediz. p. 10 e seg.) ed altrove.

Ma l' identità del soggetto della volontà col soggetto della conoscenza, in virtù della quale (ed appunto necessariamente) la parola « Io » rinchiude ed indica entrambi, è precisamente il nodo del mondo ed è perciò inesplicabile. Giacchè a noi sono comprensibili soltanto le relazioni fra oggetti; ma due di questi possono essere uno, solo in quanto essi sieno parti di un tutto. Qui invece, dove si tratta del soggetto, non valgono più le regole che si applicano alla conoscenza degli oggetti, e la reale identità di ciò che conosce con ciò che è conosciuto come volente, cioè del soggetto coll' oggetto è *data immediatamente*. E chi sa ben raffigurarsi come questa identità sia inesplicabile, concorderà con me nel chiamarla il miracolo κατ' ἐξοχήν.

Nella prima classe di rappresentazioni abbiamo trovato che la facoltà soggettiva corrispondente era l' intelletto, nella seconda la ragione, nella terza la sensibilità pura; troviamo ora in questa quarta classe il senso interno o in generale la coscienza di se stessi.

§ 43.

La volizione — La legge della motivazione

Appunto perchè il soggetto della volontà ci viene fatto conoscere direttamente dal senso intimo, non si può più definire e spiegare, ciò che sia la volizione; essa è la più immediata di tutte le nostre conoscenze, anzi quella la cui intuitività deve all' ultimo gettar luce su tutte le altre, che come tali sono molto mediate.

In presenza di ogni risoluzione in noi od in altri noi ci riteniamo autorizzati a domandare il perchè? e ciò vuol dire che noi presupponiamo come necessario, che qualche cosa abbia fatto sorgere questa risoluzione di cui essa è la conseguenza, e questa qualche cosa noi la chiamiamo la ragione, e più esattamente, il motivo dell' azione che seguirà. Senza un tale motivo è a noi così impossibile pensare l' azione come è impossibile pensare il moto di un corpo inanimato senza urto o trazione. In conseguenza il motivo appartiene alle cause, come è anche già stato annoverato fra queste al § 20, dove viene

caratterizzato come terza forma della causalità. Ma l' intera causalità non è che la forma del principio della ragione sufficiente nella prima classe di oggetti, vale a dire nel mondo corporeo percepito nell' intuizione sensibile. Là esso è il legame che unisce l' uno all' altro tutti i mutamenti, perchè la causa è la condizione esterna di ogni cambiamento; ma anche là l' interiore di questi mutamenti, resta per noi un mistero, perchè noi stessi restiamo sempre al di fuori. Noi vediamo benissimo che là questa causa produce necessariamente quell' effetto, ma come propriamente essa possa fare ciò, vale a dire, che cosa succeda nell' interno all' atto dell' effettuazione, noi non lo veniamo a sapere. Così noi vediamo del pari che le azioni meccaniche, fisiche, chimiche come anche quelle dovute agli stimoli, seguono sempre alla loro rispettiva causa, senza per questo intendere mai il processo a fondo; chè anzi la cosa principale in tutto questo, resta per noi un mistero, e finiamo per attribuirla alle qualità dei corpi, alle forze della natura ed anche alle forze vitali, le quali tutte cose però non sono altro che pure *qualitates occultae*. Non ne sapremmo di più nemmeno sui movimenti e sulle azioni degli animali e degli uomini e li vedremmo del pari provocati dalle loro cause (i motivi) in modo inesplicabile, se non ci fosse aperto l' accesso per riescire a comprendere ciò che avviene nell' interno; ma noi in questo caso sappiamo effettivamente, per esperienza intima fatta su noi stessi, che ciò che ivi si verifica è un atto di volizione provocato da un motivo che consiste in una semplice rappresentazione. Quindi l' influenza di un motivo non ci è nota soltanto dal di fuori, come è di tutte le altre cause, e perciò solo mediatamente; ma in pari tempo anche affatto immediatamente dall' interno ed in conseguenza in tutta la portata della sua azione. Qui noi stiamo per così dire, dietro le quinte e veniamo a penetrare nel mistero del come, secondo la sua essenza intima, la causa produce l' effetto; giacchè qui noi perveniamo alla conoscenza per una via completamente diversa del solito e perciò anche in maniera tutto diversa. Indi l' importante proposizione: *la motivazione è la causalità vista dall' interno*. Per cui la causalità si presenta qui in modo completamente diverso, in

un medio tutto differente, per una maniera di conoscere ben distinta, in conseguenza la possiamo esporre come un aspetto speciale e distinto del nostro principio di ragione; questo principio si manifesta qui come *principio della ragione sufficiente di agire*, o più brevemente, come *legge della motivazione*.

A facilitare l' orientamento sul terreno della mia filosofia in generale, io soggiungo qui che nello stesso rapporto che si trova la legge delle motivazioni con la legge di causalità esposta al § 20, si trova anche questa quarta classe di oggetti per il soggetto, ossia anche la volontà in noi stessi riconosciuta, rispetto alla prima classe. La concezione di questa verità costituisce la pietra fondamentale di tutta la mia metafisica.

Rignardo poi alla maniera ed alla necessità di azione dei motivi, riguardo alla loro natura dipendente dal carattere empirico individuale, dalla capacità intellettuale dell' individuo ecc. ecc., io rimando il lettore al mio scritto premiato intorno alla libertà della volontà, dove tutto questo è trattato diffusamente.

§ 44.

Influenza della volontà sulla conoscenza

Non sulla causalità propriamente detta, ma sull' identità disaminata al § 42 del soggetto volente col conoscente, si basa l' influenza che esercita la volontà sulla conoscenza, costringendola a ripetere le rappresentazioni che le sono state presenti una volta, a rivolgere l' attenzione ora su questa ora su quella e ad evocare una serie qualunque di pensieri. Anche in ciò la volontà viene determinata dalla legge della motivazione, in conformità alla quale essa volontà è anche la guidatrice occulta della così detta associazione di idee, a cui io dedicai un capitolo speciale il (14°) nel Mondo q. V. e q. Rapp. e che in fondo non è altro che l' applicazione del principio di ragione nei suoi quattro aspetti, al corso soggettivo de' pensieri, ossia alla presenza delle rappresentazioni nella coscienza. Ma la volontà dell' individuo è sempre quella che mette in movimento l' intero congegno e che nell' interesse, vale a dire, agli scopi individuali della persona, spinge l' intelletto a rav-

vicinare alla rappresentazione presente tutte quelle altre che le sono unite logicamente, analogicamente o per relazione di buon vicinato sia nello spazio, sia nel tempo. In ciò l' attività della volontà è però immediata al punto che il più delle volte non è avvertita chiaramente dalla coscienza e così rapida che noi talvolta non sappiamo nemmeno che cosa abbia dato occasione al richiamo di un tale pensiero, e in questi casi ci sembra di prendere conoscenza di qualche cosa che non ha rapporto con alcun' altra cosa nella nostra coscienza però, il che però non può avvenire, come si rileva dal principio della ragione sufficiente che abbiamo spiegato in modo particolareggiato nel precedente capitolo. Ciascuna delle immagini che si presentano improvvisamente alla nostra fantasia ed anche ogni giudizio che non segue immediato alla sua ragione precedentemente presente devono essere stati evocati da un atto della volontà il quale ha avuto un motivo; sebbene il motivo perchè insignificante e l' atto della volontà perchè l' esecuzione è tanto facile, che è simultanea, non sieno spesso percepiti.

§ 45.

La memoria

La proprietà del soggetto conoscente che nell' evocazione delle rappresentazioni obbedisce tanto più facilmente alla volontà quanto più spesso tali rappresentazioni gli sono state presenti, vale a dire la sua *capacità all' esercizio* si chiama *memoria*. L' ordinaria descrizione della memoria, come di un serbatoio nel quale noi conserviamo una provvigione d' immagini belle e fatte e che, in conseguenza, noi le possederemmo costantemente senza averne sempre la coscienza — io non posso approvare. La ripetizione arbitraria di rappresentazioni state presenti, diventa così facile coll' esercizio che appena si presenta alla nostra coscienza un anello della catena, noi vi attacchiamo immediatamente tutti gli altri, talchè ci sembra che ciò succeda spontaneamente. Se si vuole un' immagine di questa proprietà della nostra facoltà rappresentativa (come ce ne dà una Platone, paragonando la memoria ad una materia

plastica che riceve e conserva le impressioni) in tal caso a me sembra la più giusta quella di una tela la quale, quando è stata piegata spesso nello stesso modo, in seguito fa le medesime pieghe, per così dire, da sè sola. Come il corpo coll'esercizio impara ad obbedire alla volontà, così è anche della nostra facoltà rappresentativa. Una rimembranza non è niente affatto sempre la stessa immagine che si cava, per così dire, dal suo magazzeno, come si ammetti generalmente, ma invece è ogni volta un' immagine nuova che realmente sorge, ma, mercè l' esercizio, con molta facilità; di qui succede che fantasmi che noi crediamo di conservare nella memoria ma coi quali invece noi non facciamo che esercitarci mediante frequenti ripetizioni, si vanno in seguito modificando insensibilmente, e noi ce ne accorgiamo quando dopo un certo lasso di tempo rivediamo un oggetto di nostra antica conoscenza e troviamo che non corrisponde più completamente all' immagine che noi ne avevamo. Ciò non potrebbe avvenire se noi conservassimo le rappresentazioni intatte. Appunto da questo nasce pure che le cognizioni acquistate, se noi non le esercitiamo finiscono per dileguarsi un' po per volta dalla nostra memoria: perchè esse non sono altro che un risultato dell' abitudine, sono esercizî musicali, per così dire, che vengono alla battuta; così p. e. la maggior parte de' dotti dimentica il suo greco e i reduci artisti il loro italiano. In questo modo si spiega parimenti perchè un nome, un verso e cose simili, che noi un tempo conoscevamo molto bene, ma ai quali poi per parecchi anni non abbiamo più pensato, si duri in seguito gran fatica a richiamarli; però se si riesce, allora essi ci restano di bel nuovo a disposizione per parecchi anni; perchè si è rinnovato l' esercizio. Per ciò, chi conosce varie lingue, deve di tanto in tanto leggere qualche cosa in ciascuna di esse, con che se ne conserva il possesso.

Di qui si spiega anche perchè gli avvenimenti della nostra fanciullezza e tutto ciò che in quell' epoca li circondava, s'imprimino così profondamente nella memoria, perchè cioè, come ragazzi, noi non abbiamo che poche cose e queste principalmente sensibili, che noi in seguito ci ripetiamo incessantemente

per il bisogno che abbiamo di occuparci. Gli uomini che hanno poca attitudine a pensare di loro iniziativa sono nello stesso caso durante tutta la vita (e non già per le rappresentazioni sensibili soltanto, ma eziandio per i concetti e per le parole), per questo, simil gente talvolta, quando cioè non lo impedisce l' ottusità e la pigrizia della mente, si mostra dotata di buona memoria. Gli uomini di genio invece hanno spesso una memoria non più che comune, come dice Rosseau, parlando di se stesso, e questo si spiegherebbe dal fatto che il gran numero di sempre nuovi pensieri e combinazioni, non lascia loro il tempo per ripeterli frequentemente, sebbene sia difficile che una grande intelligenza possa accoppiarsi ad una cattiva memoria, ma la maggiore energia e vivacità delle facoltà intellettuali sostituisce in essi l' esercizio continuo. E non vogliamo nemmeno dimenticare che Mnemosine è la madre delle muse. Si può quindi dire che la memoria si trova sotto l' impero di due influssi in antagonismo fra di loro; da una parte l' energia delle facoltà intellettuali e dall' altra la moltitudine di pensieri che le tengono occupate. Quanto minore il primo fattore, tanto più piccolo deve essere anche l' altro, per costituire una buona memoria, e quanto maggiore il secondo, tanto più grande deve essere anche il primo. Ecco perchè uomini che leggono incessantemente romanzi vadano perdendo la memoria, perchè cioè, anche presso di loro, come presso gli uomini di genio, la moltitudine di rappresentazioni, che qui però non sono pensieri con le combinazioni loro proprie, ma scene estranee e fuggitive che passano rapidamente, non lascia ad essi nè tempo nè pazienza per le ripetizioni e gli esercizî, ed inoltre perchè manca loro ciò che nel genio compensa l' esercizio. Del resto l' intera faccenda soggiace ancora al correttivo che ciascuno ha il massimo di memoria per ciò che lo interessa ed il minimo per tutto il resto. Per questo certi grandi spiriti dimenticano con incredibile rapidità gli affari e gli avvenimenti della vita quotidiana, come pure le persone insignificanti che hanno avuto occasione di conoscere; mentre le menti limitate se le rammentano perfettamente; ma nondimeno i primi avranno un' ottima memoria, talvolta anzi sorprendente, per ciò che ai loro occhi ha importanza, o per ciò che ha importanza per se stesso.

In genere però è facile scorgere che noi serbiamo meglio di tutto quelle serie di rappresentazioni, che sono concatenate fra di loro dal vincolo di una o più delle indicate specie di relazioni da principio a conseguenze, e più difficilmente quelle che non sono legate fra di loro, ma che dipendono dalla nostra volontà, secondo la legge della motivazione, vale a dire, quelle che sono messe assieme arbitrariamente. Perchè per le prime, la conoscenza *a priori* che noi abbiamo della loro parte formale, ci risparmia la metà della fatica. Questa conoscenza, come in genere tutte le conoscenze *a priori*, ha dato altresì occasione alla dottrina di Platone, che imparare non è che ricordare.

CAPITOLO OTTAVO

Osservazioni Generali e Risultati

§ 46.

L' ordine sistematico

L' ordine con cui ho esposto le differenti forme del nostro principio non è l' ordine sistematico, ma l' ho scelto al fine di fare precedere, per maggiore chiarezza, ciò che è più conosciuto e ciò che presuppone il meno possibile quello che viene dopo; in conformità alla regola di Aristotile: *και μαθησεως' ουκ απο του πρωτου, και της του πραγματος αρχης ενιοτε αρκτεον, αλλ' οθεν ραστ' αν μαθοι. (et doctrina non a primo, ac rei principio aliquando inchoanda est, sed unde quis facilius discat).* Metaph. IV, I. Mal'ordine sistematico, secondo il quale dovrebbero seguirsi le categorie di principî, è questa: Dapprima il principio della ragione d' essere, ed anzitutto, la sua applicazione al *tempo*, che è il semplice schema di tutte le forme del principio della ragione sufficiente; perchè esso non ne contiene che i punti essenziali e si può dire che sia l' archetipo di tutto ciò che è *finito*. Poi (dopo aver esposto l' applicazione della ra-

gione d' essere allo spazio) converrebbe stabilire la legge di causalità, poi quella di motivazione e per ultimo il principio della ragione sufficiente del conoscere; giacchè le altre si riferiscono a rappresentazioni dirette, mentre quest' ultima si riferisce a rappresentazioni estratte da rappresentazioni.

La verità che abbiamo qui enunciata, e cioè che il tempo è uno schema non contenente che l' essenza di tutte le forme del principio della ragione sufficiente, ci spiega la chiarezza assoluta e la perfetta esattezza dell' aritmetica, con la quale, a questo riguardo, nessun' altra scienza si può paragonare. Tutte le scienze poggiano certo sul principio della ragione, non essendo esse altro che serie di principî e conseguenze. Ma la serie dei numeri, è il risultato semplice ed unico delle ragioni di essere e delle loro conseguenze nel tempo; nulla viene omesso, nessun rapporto resta indeterminato, ed è appunto questa semplicità perfetta, quella che nulla lascia a desiderare quanto a precisione, rigore apodittico e chiarezza. In questo, tutte le altre scienze le sono inferiori, persino la geometria; perchè sorgono tanti rapporti delle tre dimensioni dello spazio, che è troppo difficile, sia alla percezione pura, sia alla percezione empirica, ritrarne un concetto anche sintetico; per questo i problemi più complicati di geometria non possono essere risolti che col calcolo; la geometria quindi corre a fondersi coll' aritmetica. Che le altre scienze contengano tutte parecchi elementi oscuri, io non ho bisogno di dimostrarlo.

§ 47.

Relazione di tempo fra un principio e la sua conseguenza

Secondo le leggi di causalità e motivazione, la causa deve sempre precedere l' effetto, in ordine di tempo. Ciò è assolutamente necessario, come io ho dimostrato ampiamente nel II. vol. della mia Opera principale cap. 4, p. 41-42, (3. ediz. p. 44 e seguenti) dove, per non ripetermi, rimando il lettore. Non conviene quindi lasciarsi trarre in errore dagli esempi come quello recato da Kant (Critica d. p. R. I. ediz. p. 202 — II. ediz. p. 248) che la causa del calore della stanza, ossia la

stufa, esista contemporanea al suo effetto — appena si pensi che non è una cosa che è causa dell' altra, ma sì bene uno stato è causa dell' altro. Lo stato della stufa di avere una temperatura più elevata dell' ambiente che la circonda, deve precedere la comunicazione a questo ambiente del soprappiù del suo calore, e poichè ogni strato d' aria riscaldata lascia il posto ad un altro più freddo che vi si precipita, così il primo stato, la causa, si rinnova, ed in conseguenza anche il secondo, l' effetto, fin tanto che stufa e stanza non abbiano la stessa temperatura. Qui non è dunque una causa permanente, la stufa, ed un effetto costante, il calore della stanza, che secondo Kant esisterebbero contemporaneamente; ma invece è una serie di mutamenti, vale a dire, un continuo rinnovarsi di due stati di cui uno è l' effetto dell' altro. Ma ben risulta invece da questo esempio che lo stesso Kant avea della causa un concetto confuso.

Il principio della ragione sufficiente della conoscenza invece, non implica nessuna relazione di tempo, ma soltanto una relazione per la Ragione; perciò qui *prima* e *dopo* sono senza significato.

Nemmeno nel principio della ragione di essere, in quanto esso si riferisce alla geometria, non vi è alcuna relazione di tempo, ma soltanto una relazione di spazio, per cui si potrebbe dire che tutto esiste contemporaneamente, se in questo caso la coesistenza non fosse senza significato, al pari della successione. Nell' aritmetica invece la ragione di essere non è propriamente altro che la relazione di tempo in se stessa.

§ 48.

Reciprocanza dei principî di ragione

Il principio della ragione sufficiente può motivare in ciascuno de' suoi significati, un giudizio ipotetico, come del resto anche ogni giudizio ipotetico, in ultima analisi, si fonda su essò principio e in ciò le leggi dei giudizî ipotetici rimangono sempre valide, vale a dire: dall' esistenza del principio all' esistenza della conseguenza e dall' assenza della conseguenza

all' essenza del principio, la conclusione è giusta; ma dalla non esistenza del principio alla non esistenza della conseguenza e dall' esistenza della conseguenza all' esistenza del principio, la conclusione è falsa. Ora egli è degno di nota che tuttavia in geometria, pressochè in tutti i casi, si può trarre la conclusione anche dall' esistenza della conseguenza all' esistenza del principio, e dalla non esistenza del principio alla non esistenza della conseguenza. Questo viene dal fatto che, come è stato dimostrato al § 37, ogni linea determina la posizione delle altre e perciò è indifferente da quale s' incominci, vale a dire, quale si consideri come principio e quale come conseguenza. Si può persuadersene esaminando uno per uno i teoremi geometrici. Soltanto là dove non si tratta di semplici figure, ossia di posizioni di linee, ma di superficie, fatta astrazione dalle figure, non si può, in genere, dall' esistenza della conseguenza concludere all' esistenza del principio; o meglio, non si può fare la reciproca del teorema e fare del condizionato la condizione. Un esempio di questo è dato dal seguente teorema. Due triangoli, se hanno la stessa base e la stessa altezza, le loro superfici sono uguali; la quale non si può invertire dicendo: Se due triangoli sono equivalenti anche le rispettive basi ed altezze sono eguali, perchè qui le basi e le altezze possono anche stare in ragione inversa fra di loro.

Che la legge di causalità non permetta la reciprocanza, non potendo mai l' effetto diventare causa della sua causa; ed in conseguenza, che il concetto dell' azione reciproca, preso nel suo vero senso, non è mai ammissibile, io l' ho dimostrato sopra al § 20. — Il principio di conoscenza non autorizzerebbe la reciprocanza che dei concetti identici, perchè le loro sfere coincidono perfettamente. Tranne questo caso la reciprocanza non dà che il circolo vizioso.

§ 49.

La necessità

Il principio della ragione sufficiente, in tutti i suoi aspetti, è l' unico principio e sostegno d' ogni necessità. Giacchè *ne-*

cessità non ha altro senso vero e chiaro da questo in fuori, che quando è dato il principio, la conseguenza è immancabile. Per cui ogni necessità è *condizionata;* necessità assoluta, vale a dire, incondizionata, è quindi una *contradictio in adjecto.* Giacchè essere-necessario non può mai significare altro che: risultare da una data ragione. Se invece la si vuol definire « ciò che non può non essere » in tal caso non si dà che una spiegazione della parola, rifugiandosi dietro un concetto sommamente astratto, per evitare di dare delle spiegazioni sulla cosa; da dove si potrebbe essere cacciati fuori subito colla domanda: come è egli possibile, od anche soltanto pensabile, che una qualche cosa non possa non essere; dacchè alla fin fine ogni esistenza ci è nota solo empiricamente? Qui dunque si fa manifesto che ciò è possibile solo in quanto esiste una data ragione dalla quale risulta la cosa. In conseguenza, essere necessario e seguire da una data ragione, sono concetti equivalenti e come tali possono sempre sostituirsi l' un l' altro. Questo concetto favorito dei pseudo-filosofi, « l' essere assolutamente necessario » implica dunque una contraddizione. L' attributo *assoluto* (cioè da nulla dipendente) distrugge la condizione, mercè la quale soltanto l' attributo « necessario » può essere concepibile ed avere un senso. Qui abbiamo di nuovo un esempio dell' abuso di *concetti astratti* di cui altri si giova per fare delle soperchierie metafisiche come quelle che ho mostrato quanto ai concetti di « sostanza immateriale » « ragione assoluta » « causa in genere » ecc. ecc. Io non potrò mai ripetere abbastanza che tutti i concetti astratti vanno verificati coll' intuizione sensibile.

In conseguenza di tutto ciò e conformemente alle quattro forme del principio di ragione, esiste una quadruplice necessità. I. La logica, in virtù del principio di conoscenza in forza del quale, una volta concesse le premesse non si può rifiutare di concedere la conclusione. II. La fisica, corrispondente alla legge della causalità, in forza della quale tosto che si presenta la causa, l' effetto non può più mancare. III. La matematica, corrispondente al principio della ragione di essere, mercè cui ogni relazione enunciata da un teorema geometrico vero,

è precisamente così come è esposta, ed ogni calcolo esatto resta inconfutabile. IV. La morale, a norma della quale ogni uomo, ed anche ogni animale, posto il motivo bisogna che compia l' azione, la quale conviene unicamente al di lui carattere ingenito ed immutabile, e sarà immancabile, come qualunque altro effetto di una causa; quantunque questo effetto sia meno facile degli altri da annunciarsi in precedenza, per la difficoltà di scandagliare a fondo e conoscere perfettamente il carattere individuale empirico e la di lui sfera di cognizioni, l' investigare le quali è cosa ben più malagevole che quella d' imparare a conoscere la proprietà di un sale neutro e predire così la reazione che ne seguirà. Io non posso stancarmi di ripetere questo, a cagione degl' ignoranti ed imbecilli che, contando per nulla gli ammaestramenti unanimi di tutti gli spiriti eccelsi, continuano sempre a sostenere sfacciatamente il contrario, in favore della loro filosofia da donnicciuole. Io non sono mica un professore di filosofia, da curvare la schiena di fronte alle scempiaggini degli altri.

§ 50.

Serie delle ragioni e conseguenze

Secondo la legge di causalità, la condizione è sempre e nella stessa maniera soggetta essa pure ad una condizione; da ciò risulta una serie *a parte ante* infinita. Così è parimenti della ragione di essere nello spazio; ogni spazio relativo è una figura, ha dei confini che lo mettono in contatto con altri spazi, dei quali questi limiti determinano alla loro volta la figura; e ciò in tutte le dimensioni *in infinitum*. Se però una figura unica la si considera in sè, in tal caso la serie ha un termine; perchè si parte da una relazione data; nello stesso modo anche la serie delle cause ha un fine, se ci si ferma a talento su di una causa qualunque. Nel tempo, la serie delle ragioni di essere, ha un' estensione infinita tanto *a parte ante* quanto *a parte post*, essendo che ogni istante presente è condizionato da uno precedente e condiziona necessariamente il seguente, in conseguenza il tempo non può avere nè principio

nè fine. Invece la serie delle ragioni della conoscenza, vale a dire, una serie di giudizî ciascuno dei quali stabilisce la verità logica dell' altro, ha sempre un termine finale, e cioè o una verità empirica, o una trascendentale, od una metalogica. Nel primo caso, cioè, quando è una verità empirica sulla quale si fonda la proposizione anteriore, se si continua a porre il « perchè » allora ciò che si domanda non è più un principio di conoscenza, ma una causa, vale a dire, la serie dei principî della conoscenza degenera in serie di ragioni del « diventare » Quando si procede in senso opposto, cioè quando si trasforma la serie delle ragioni del divenire, per porle un termine, in serie di principî di conoscenza, ciò non avviene mai per la natura della cosa, ma per uno scopo speciale, dunque in seguito ad una gherminella, e qui sta appunto il sofisma noto sotto il nome di dimostrazione ontologica. Vale a dire, dopo che mediante la dimostrazione cosmologica sono pervenuti ad una causa alla quale si compiacciono arrestarsi per accomodarla a *causa prima;* (mentre la legge di causalità dal canto suo non si lascia mettere così facilmente a riposo, ma prosegue instancabilmente a domandare « perchè ») la mettono silenziosamente in disparte, sostituendole di soppiatto il principio di conoscenza, al quale da lungi rassomiglia; si adduce dunque in luogo della causa che si cerca, un principio di conoscenza, che si va a pescare nel concetto stesso che si tratta di provare e la cui realtà è, per conseguenza, ancora problematica, e questo principio, che in fondo è una ragione, deve allora figurare come causa. Naturalmente si è già in precedenza accomodato il concetto allo scopo, facendovi entrare la realtà, tutto al più ravvolta, per decenza, in un paio di veli, preparandosi di tal guisa la consolante sorpresa di poterla scoprire là entro; come abbiamo spiegato più a lungo al § 7. Negli altri casi, cioè, quando una serie di giudizî si fonda, in ultima analisi, sulla proposizione di una verità trascendentale o metalogica e che si continui a cercare il « perchè » non è più possibile una risposta, perchè la domanda non ha più senso, cioè essa non sa più quale ragione abbia a chiedere. Imperocchè la ragione sufficiente è il *principio di tutte le spiegazioni;* spiegare una

cosa vuol dire, far risalire la sua esistenza o la sua relazione presente, ad una delle forme del principio mercè cui questa esistenza o questa relazione, devono essere quali sono. In conseguenza, il principio stesso, cioè il rapporto che esso afferma, sotto uno de' suoi quattro aspetti, non è più oltre spiegabile, perchè non esiste nessun principio che spieghi il principio di ogni spiegazione — come l' occhio che tutto vede tranne se stesso. — Sebbene esistano serie di motivi, giacchè la determinazione diretta ad uno scopo da raggiungersi, diviene il motivo determinante di tutta una serie di mezzi; tuttavia questa serie ha sempre *a parte priori* un termine ultimo, che è una rappresentazione appartenente ad una delle due prime classi, ed è su di essa che si fonda il motivo che ha avuto, in origine, il potere di mettere in attività la volontà dell' individuo. Che il motivo abbia avuto questo potere, è un *datum* per la conoscenza del carattere empirico che si studia, ma la questione di sapere perchè questo sia stato mosso dal motivo suddetto, non trova una risposta; giacchè il carattere intelligibile è posto al di fuori del tempo e non diviene mai oggetto. La serie dei motivi ha dunque per termine ultimo un tale motivo e si trasforma, secondo che l' ultimo anello è un oggetto reale, od una semplice astrazione, in serie di cause od in serie di principi di conoscenza.

§ 51.

Ogni scienza ha per guida una delle forme del principio della ragione a preferenza delle altre

Abbiamo detto « § 4 » che il « perchè » era la fonte di tutte le scienze, perciocchè questa domanda esige sempre una ragione sufficiente, e la concatenazione delle conoscenze, sulla base di questo principio, è ciò che distingue la scienza dal semplice aggregato di cognizioni. E si trova anche infatti che in ciascuna di esse una delle forme del nostro principio, serve di guida a preferenza delle altre; sebbene anche le altre vi trovino una certa applicazione, però in modo più subordinato.

Così, nella matematica pura la guida principale è la ragione dell' essere, (quantunque l' esposizione delle prove non si appoggi che sul principio di conoscenza); nelle matematiche applicate poi si presenta nel tempo stesso anche la legge di causalità; questa assume la direzione suprema in fisica, chimica, geologia e più altre. Il principio della ragione della conoscenza trova costante applicazione in tutte le scienze, giacchè in tutte s' impara a conoscere il particolare mediante il generale. Ma esso principio domina quasi esclusivamante nella botanica, zoologia, mineralogia e nelle altre scienze che classificano. Se i motivi e le massime, quali essi sieno, si considerano come dati; in tal caso la legge della motivazione è guida principale nella storia, nella politica, nella psicologia prammatica ed altre — ma se invece si fanno oggetti di ricerca i motivi e le massime stesse, secondo il loro proprio valore e la loro origine; allora essi sono di guida nell' etica. Nel 2.º volume della mia opera principale, cap. 12 p. 129, (3.ª ediz. p. 139) si trova la suddivisione delle scienze secondo il principio qui accennato.

§ 52.

Due risultati principali

In questa dissertazione io mi sono studiato di provare che il principio della ragione sufficiente, è un' espressione comune a quattro relazioni completamente diverse, ciascuna delle quali si fonda sopra una legge speciale e data *a priori* (appunto perchè il principio della ragione sufficiente è sintetico *a priori*). Queste leggi sono state trovate col principio di *specificazione;* in virtù poi del principio di *omogeneità*, dobbiamo ammettere che, come esse s' incontrano in un' espressione comune, così devono anche derivare da un' unica qualità originaria della nostra mente, quale loro comune radice, e che potremmo considerare come il germe di ogni dipendenza, di ogni relatività, di ogni instabilità e di ogni limitazione nel tempo degli oggetti di cui abbiamo coscienza nei limiti dell' intuizione sensibile, dell' intelletto, della ragione, del soggetto e dell' oggetto;

in una parola, come il germe di questo mondo, che il divino Platone degrada fino ad essere *αει γιγνομενον μεν και απολλυμενον, οντως δε ουδεποτε ον*, la cui conoscenza non sarebbe che una *δοξ μετ' αισθησεως αλογου* e che il Cristianesimo chiama il *mondo temporale*, in un senso molto esatto, in rapporto a quella forma del nostro principio, che ho designata nel § 46 come il suo schema rudimentale e come il tipo primordiale del finito. Il senso universale del principio di ragione in genere, si condensa in questo, che sempre e dappertutto, ogni cosa esiste soltanto *in virtù di un altra*. Ma noi sappiamo che il principio di ragione è in tutte le sue forme *a priori* e che perciò ha la sua radice nel nostro intelletto, in conseguenza esso non può venire applicato all' insieme di tutte le cose esistenti, ossia al mondo, compreso l' intelletto nel quale questo mondo esiste. Poichè il mondo, appunto perchè non ce lo possiamo rappresentare che mediante forme aprioristiche, non è che fenomeno, per conseguenza ciò che non è applicabile che in virtù di queste forme non può essere applicato al mondo stesso, cioè alla *cosa in sè*, in esso mondo rappresentata. Perciò non si può dire: « Il mondo e tutte le cose in lui comprese, esistono in virtù di un altro. » La quale proposizione è appunto la dimostrazione cosmologica.

Se colla presente dissertazione m' è riescito di dimostrare il risultato or ora enunciato, in tal caso ogni volta che un filosofo colle sue speculazioni si fonda, per addivenire ad una conclusione, sul principio della ragione sufficiente, ovvero ne fa soltanto menzione in modo generale, io penso che si dovrebbe esigere da lui che precisi bene di quale specie di ragione intenda parlare. Si potrebbe credere che discorrendo di una ragione, risulti dallo stesso ragionamento anche la sua specie, e che qualsiasi confusione sia impossibile. Ma troppi sono gli esempi nei quali causa e ragione sono usati indistintamente l' uno per l' altro, ovvero dove si parla *in generale* di una ragione e di ciò che è fondato su di una ragione, di un principio e di ciò che da un principio consegue, di una condizione e di un condizionato, senza precisare ulteriormente; forse, ed a buon diritto, perchè si è consapevoli nella propria

coscienza dell' uso non giustificato che si fa di questi concetti. Così, anche lo stesso Kant, discorre della *cosa in sè* come della *ragione* del fenomeno. Così (Crit. d. p. R. 5.ª ediz. pag. 590) egli discorre di una *ragione* della *possibilità* di tutti i fenomeni, di una *ragione intelligibile* dei fenomeni, di una causa intelligibile, di una ragione *ignota* della possibilità della serie sensibile in generale, di un *oggetto trascendentale* che è la ragione dei fenomeni e della *ragione* per la quale la nostra sensibilità abbia questa piuttosto che tutte le altre prefate condizioni supreme; e così in molti luoghi. Le quali tutte cose mi sembra che si adattino molto male alle importantissime, profonde ed immortali parole: « che la contingibilità delle cose *stesse* non è che *un fenomeno* e che non ci può condurre a nessun altro regresso all' infuori di quello empirico che determina i fenomeni (1).

Che dopo Kant i concetti di ragione e conseguenza, di principio e deduzione ecc. vengano usati in modo ancora più indeterminato o trascendente a dirittura, lo sa ognuno che conosce le nuove opere filosofiche.

Contro questo uso indeterminato della parola *ragione* (base, fondamento) e con essa del principio della ragione sufficiente in generale, io ho la seguente obiezione, la quale è in pari tempo il secondo risultato esattamente collegato al primo, che questa dissertazione fornisce intorno al principale argomento di cui tratta. Sebbene le quattro leggi della nostra facoltà conoscente, di cui il principio della ragione sufficiente è l' espressione comune, col loro carattere omogeneo e mediante il fatto che tutti gli oggetti del soggetto sono ripartiti fra di loro, si manifestano come stabilite da un' organizzazione primitiva, identica e da una proprietà intima della nostra facoltà di conoscere sotto forma di sensibilità, intelletto e ragione; al punto che se si concepisce che potesse sorgere una quinta classe di oggetti, converrebbe egualmente ammettere che il principio della ragione sufficiente si manifesterebbe anche per questa classe,

(1) Qui è intesa la contingibilità e casualità empirica che presso Kant significa tanto quanto: dipendenza da altre cose. Intorno a ciò io rimando il lettore alla mia censura p. 524 della « Critica alla filosofia di Kant. »

sebbene sotto un nuovo aspetto; nondimeno noi non siamo punto autorizzati ad ammettere una *ragione assoluta*, e non esiste per nulla una *ragione in generale*, come non esiste un triangolo in generale, se non sotto forma di concetto astratto ottenuto con ragionamento dal pensiero, ed il quale, come rappresentazione astratta da una rappresentazione, non è che un mezzo di abbracciare con lo spirito parecchie cose in una sola. Come qualsiasi triangolo deve essere acutangolo, ottusangolo o rettangolo, equilatero, isoscele o scaleno, così ogni ragione (non avendo noi che quattro classi di oggetti e queste ben distinte) deve appartenere ad una delle quattro specie possibili di ragioni. In conseguenza di che, nessuna ragione può valere che nella sfera di una delle quattro classi di oggetti della nostra facoltà di conoscere; l' uso di una qualunque di dette ragioni presuppone già, come dati, e questi oggetti e questa facoltà; cioè il mondo intero; ma al di fuori di là, non si può più ricorrere a questa applicazione. Tuttavia se taluno la pensasse diversamente e portasse opinione che una ragione in generale sia qualche cosa di ben diverso dal concetto dedotto dalle quattro specie di ragioni e dalla loro espressione comune, potremmo rinnovare la disputazione dei realisti e nominalisti, ed in questo caso io dovrei schierarmi dalla parte di questi ultimi.

FINE.

APPENDICE

Se mi è lecito giudicare da tutto ciò che gl' italiani scrissero fin qui intorno a Schopenhauer, devo concludere che noi non abbiamo ancora penetrata a fondo la sua filosofia. (1) *Le ragioni di ciò sono molte, ma io credo che basti una per tutte ed è questa che, mancandoci una traduzione* completa *delle sue opere, noi, in generale, non siamo in condizione di seguire neppure il primo e principalissimo consiglio datoci dall' Autore stesso con le seguenti parole: « Si troverebbe in « un grande ed irreparabile errore chi reputasse di poter ap- « prendere la mia filosofia dalle recensioni che ne fanno gli « altri. Per conoscerla fa d' uopo leggere i miei scritti tutti e « quanti da cima a fondo e con attenzione; perchè io non ho « che un unico pensiero da esporre e ciascuno de' miei periodi « completa ed è a sua volta completato da tutti gli altri ».*

---

(1) V' ha però una molto rispettabile eccezione, il *De Sanctis* sul quale ecco come Schopenhauer si esprime: « La *Rivista Italiana* del mese di Dicembre 1858, Torino « 1859, dà principio con un Dialogo di 40 pagine intitolato: Schopenhauer e Leopardi « di De Sanctis. In esso è fatta una esposizione molto esatta della mia dottrina, che « questo italiano conosce a fondo ed ha traslatato *in succum et sanguinem*, ricono- « scendo con vero entusiasmo la mia verità. Egli non ha acciarpato i miei scritti come è « vezzo dei nostri professori di filosofia; no, no, egli li rispettò come si conviene e dap- « pertutto seppe coglier nel segno ed usarne con competenza » (Da una lettera al sig. *von* Doss.)

Un' altra eccezione è il sig. O. Chilesotti, l' esimio traduttore del 4 libro e degli aforismi.

Anche il sig. Ettore G. Zoccoli si occupa in qualche modo della filosofia di Schopenhauer, ma non so se il grande filosofo direbbe di lui ciò che disse di De Sanctis. Nella sua Nota: « Della Letteratura Schopenhaueriana » Modena 1898, egli afferma gratuitamente che la metafisica di Scopenhauer è stata « *già superata per lunga mano* » e

Ossequente all' alto consiglio io non mi permetterò giammai d' intorbidare od impoverire la limpidezza e pienezza dei pensieri dell' Autore, con una recensione che riescirebbe sempre inadeguata. Per aderire nondimeno in qualche maniera al desiderio espressomi da taluni amici i quali amerebbero avere in nuce *un concetto almeno generale sull' essenza della di lui filosofia, e per soddisfare in pari tempo ad un bisogno sentito universalmente, ho pensato di trascegliere dagli scritti di Schopenhauer quei luoghi che sintetizzano, in certo modo, la sua filosofia e che tutt' insieme possano dare un' idea generale, per lo meno intorno alla concezione fondamentale che serve di faro all' Autore nel suo esame serio e profondo del mondo. Cio non deve però infirmare nè punto nè poco il consiglio dato dall' Autore stesso e che io ho recato sopra.*

Il Traduttore.

.....

da tutto il contesto è facile rilevare che fu superata non per intuizione di genio ma per forza di tempo; proprio come se si trattasse di una scienza che il caso spesso basta a far progredire. Per me è come se avesse detto che tutti i quadri posteriori a Raffaello superano quelli del nostro grande pittore; oppure che le statue della Grecia antica sono da gettare a' ferravecchi. Ma v' ha di più. Già nella prefazione egli raccomanda agli studiosi « quei punti della dottrina filosofica di A. Schopenhauer che *anche oggi* sono ancora degni di una valutazione scientifica » (?) ed a pag 33 che s' abbia l' occhio specialmente alla sua etica. Ma questi punti e quest' etica non è assolutamente ammissibile che possano sussistere, se trasportati fuori del terreno metafisico in cui sono germogliati e nel quale hanno perciò tutta la lor radice. Se quindi la metafisica di Schopenhauer è stata superata per lunga mano — lascio che il lettore tiri le conseguenze. E poichè m' è venuto fatto di dire anche le mie povere impressioni, a me questo suo eclettismo mi fa l' effetto che mi farebbe una statua combinata con un braccio di Fidia, una barba di Michelangelo, una pettinatura di Canova, ed un sedere di qualche altro.

INTORNO ALLA FILOSOFIA E SUO METODO

(Dai nuovi paralipomena)

§ 1.

La filosofia è un' alta strada alpina, ad essa adduce solo un erto sentiero fra aspri scogli e pungenti spini; sentiero remoto che diviene sempre più deserto mano mano che si sale, e chi lo percorre non deve conoscere pericoli, ma superare impavido ogni difficoltà ed aprirsi da se la via sulla neve algente. Spesso si trova sull' orlo dell' abisso e scorge ad imo le verdeggianti valli; giù lo traggono le vertigini violentemente; ma è d' uopo ch' ei si tenga saldo, dovesse pur cementare il piede alla roccia col proprio sangue. In compenso egli vede tosto il mondo sotto di sè, i suoi deserti ed i suoi pantani spariscono, le sue ineguaglianze si pareggiano, le sue disonanze non giungono al di lui orecchio, i suoi contorni si arrotondano. Egli stesso respira l' aria fresca e pura dell' Alpi e scorge già il Sole, mentre giù in fondo regna ancora cupa la notte.

§ 2.

Per molti uomini, i filosofi sono importuni nottivaghi, disturbatori del loro placido sonno.

§ 3.

Che il più degli uomini non diventano filosofi, proviene dal fatto che il fenomeno concreto e singolo, la varietà dell' esperienza con le sue parvenze di realtà, avvince la loro attenzione in guisa che dovendo scostarsene per contemplare il

complesso dell' esperienza, si sentono piangere il cuore, come al bambino quando la nutrice si allontana, e temono di negligere qualche cosa se quel torrente dell' esperienza non curano. Il filosofo invece si sente angustiato appunto in quel torrente di fenomeni individuali, e come quelli non hanno la pazienza di allontanarsi dal singolo e vario per lasciare che passi a fine di considerare l' insieme; così questi non ha la pazienza di fermarsi a studiare i fatti particolari prima di conoscere l' essenza del tutto.

§ 4.

La religione, opera del genio, ha esistito in tutti i tempi e popoli; loro salvazione.

Anche gl' intelligenti sono pieni di fede nelle sue verità, e dicono: ciò che la religione insegna noi riconosciamo per necessario; necessario non può essere se non ciò che consegue da sillogismi certi; questi il nostro intelletto deve cercare e col loro mezzo avanzando passo passo, perverrà necessariamente a quelle verità della religione; dappoichè egli è partito da ciò che tutti conoscono e che nessuno pone in dubbio.

Essi s' ingannano perchè la necessità della religione appartiene alla categoria delle necessità intese non nello stretto senso, ma solo in senso allegorico; come anche la sua verità è soltanto allegorica. Così sorse la dogmatica e fu per giunta anche spesso inconseguente.

Kant dimostrò che quelle sono verità che il nostro intelletto non può raggiungere nè confutare.

L' intelletto, dichiarato per insufficiente, è calcato da Fichte e Schelling sotto i loro piedi; essi veggono che le cose divine sono accessibili all' uomo solo in virtù di altre facoltà; parlano quindi di rivelazioni senza principî, traendole dall' intuizione, e non si curano se la loro teoria contradice alle leggi fondamentali dell' intelletto.

Ma la filosofia deve tenere in giusto conto e rispettare le leggi dell' intelletto e perciò, le cose divine che si rivelano all' uomo al di sopra di ogni intelletto, essa deve deporre nell' intelletto, quale serbatoio durabile nel tempo.

La dogmatica cerca mediante l' intelletto, noi vogliamo cercare per l' intelletto.

§ 5.

Fra il dogmatismo ed il criticismo non v' ha altra differenza se non che, il criticismo è un tentativo di risvegliarci dal sogno della vita, il dogmatismo invece d' immergerci in un sonno ancora più profondo. Che contro la filosofia inveiscano molti appunto di quelli che hanno la massima vocazione per tutte le altre arti, proviene dal fatto che, nel dogmatismo essi rilevano la mentovata proprietà; mentre il criticismo già per le sue difficoltà è loro al tutto sconosciuto.

§ 6.

Se nel mondo troviamo delle contraddizioni è segno che noi non possediamo ancora il vero criticismo, e ciò che è due prendiamo per uno.

§ 7.

La filosofia ha molta somiglianza con l' anatomia del cervello; la falsa filosofia (vale a dire la concezione falsa del mondo) e la falsa anatomia del cervello tagliano e separano ciò che è uno e che costituisce un tutto, riunendo invece in un tutto frammenti eterogenei. La filosofia vera e la vera anatomia compongono ogni cosa regolarmente, trovano e lasciano uno ciò che è uno, sceverando le parti eterogenee. Confrontate il Fedro di Platone p. 361-363.

§ 8.

Che gli uomini, (fatta eccezione di pochi pensatori profondi) ai loro più importanti quesiti, vale a dire a quelli trascendenti, si appaghino di dare delle risposte che in un attento esame risultano contradditorie, o che per lo meno hanno in se dell' astruso, dei vuoti, delle oscurità — e che siano costretti ad appagarsene; ciò denota che intorno a simili cose il loro modo di pensare (cioè l' azione dell' intelletto, ossia facoltà dei

pensieri) non è essenziale, ma che l' essenziale è la volontà, e che questa — s' intende nelle sue morali estrinsecazioni — è indipendente dai pensieri dell' intelletto. L' uomo deve agire incessantemente, ed ha poco tempo per pensare, e non può sospendere l' azione finchè tutti i dubbi dell' intelletto sono sciolti. La sua risoluzione, in rapporto al *come* della sua volontà, in rapporto al conseguimento de' suoi scopi, è determinata dall' intelletto, perciò l' esperienza fa prudenti; ma il *che cosa* della sua volontà, lo scopo finale di essa stessa, non è determinato dall' intelletto; per questo l' esperienza non fa nè saggi nè buoni.

Ma l' intelletto deve pur avere una soddisfazione che lo acquieti, quando vede che la sua volontà è determinata da qualche cosa altro che non è l' intelletto stesso, che l' uomo anzichè agire con *prudenza* agisce con saviezza; e questa soddisfazione deve essere data all' intelletto appunto nel *di lui* linguaggio; essa si presenta nella parte dogmatica di tutte le religioni; ma poichè non lo soddisfa mai completamente e tuttavia (perchè la sua più intima essenza lo ammonisce che l'incompleto deriva solo dalla traduzione nel linguaggio dell' intelletto) si sente così oltre modo arrendevole a questa ammonizione, egli la chiama *fede*. — Si vede bene quanto è indifferente la parte dogmatica di tutte le religioni, come essa rassomigli appena al boccone che si getta agli animali di rapina perchè non inseguano, oppure alla mela d' oro di Atalanta, come essa debba conformarsi al grado di coltura intellettuale di ciascun popolo e come perciò i tempi nuovi esigano nuove religioni. Ma l' intelletto sommamente forte, il quale è anche quello che è in sommo grado esercitato ed istruito, non resta più soddisfatto dei dogmi, l' animale di rapina non si lascia più ammansire dal pasto gettatogli; ed allora bisogna ucciderlo; ma ciò che si trova fuori dal campo dell' intelletto non ha azione su di lui, per lui è quindi nulla e perciò non può nuocergli; quindi, se deve essere ucciso, fa d' uopo che s' uccida da se stesso. (Kant chiamò ciò: segnare i confini a se stesso). Il suicidio dell' intelletto è — « la Critica della pura ragione » ed il sistema *completo* del criticismo sarà la vera ed ultima filosofia.

§ 9.

L' umanità è stata quasi sempre dell' opinione che il *compito* della filosofia fosse di trovare *qualche cosa* di *profondamente nascosto*, la quale, diversa da tutto il mondo, fosse da esso coperta ed adombrata. Che ciò si credesse, viene dal fatto che in tutte le scienze i fenomeni da studiare sono manifesti e per i quali altro non rimane che d' investigare i principî di ragione che gli stanno d etro; questi possono essere cause oppure principî di conoscenza (concetti generali ed altri subordinati che comprendono ed ordinano i fenomeni, come li trovò Cuvier per la zoologia) ovvero motivi o ragioni di essere; ciò è indifferente. Per la filosofia si credette che le cose procedessero nella stessa guisa e perciò che anch' essa fosse una scienza. E le cose non potevano neppure procedere altrimenti, finchè si era nell' illusione che il principio di ragione sussistesse anche senza del mondo, e che il mondo esiste anche senza il soggetto che lo rappresenti. Ma dacchè noi sappiamo che il mondo non è altro che una rappresentazione del soggetto conoscente e che in conseguenza esso non esiste che per lui e che perciò la *sensibilità e l' intelletto esauriscono completamente gli oggetti*, come la ragione esaurisce i concetti; dopo che noi sappiamo inoltre che il principio di ragione altro non è se non la fugacità, anzi la nullità di tutti gli oggetti manifestantisi nelle quattro classi di rappresentazioni, sotto aspetti sempre diversi, in virtù del quale principio gli oggetti hanno un' esistenza soltanto apparente, come un' ombra che non è possibile tener ferma; imperocchè ogni oggetto esiste solo in quanto la sua insussistenza si trova ancora nell' avvenire e non nel presente; ciò che però nel tempo infinito è tutt' uno, — dopo che abbiamo riconosciuto le due prefate verità, non crediamo più che con noi si giuochi di sotterfugio e che da un lato esista nell' oggetto qualche cosa che la sensibilità e l' intelletto non riconobbero; (giacchè l' esistenza dell' oggetto non è che la riunione dello spazio e del tempo percepibili solo mediante l' intelletto) oppure che dall' altro lato il mondo abbia un *principio di ragione* da esso mondo diverso e che questo prin-

cipio debba essere trovato (imperocchè il mondo esiste solo in quanto noi lo rappresentiamo, ed il principio di ragione altro non è che l' espressione della nullità di tutte le rappresentazioni). Chè anzi ci è manifesto che il mondo non è un grande X che si vuol far passare per un U, non una fantasmagoria di giuocatore di bussolotti, e che nulla v' è da cercare dietro di esso; ma che il *carattere del mondo è* **lealtà** in tutto e per tutto, che esso stesso e tal quale si dà a conoscere e che noi per averne le rivelazioni non abbiamo bisogno d' altro che di osservare ciò che si trova dinanzi a noi e di afferrare bene ciò che il mondo ci rivela. (1) Se così non fosse come potrebbero le arti riescire tanto più belle quanto più sono oggettive e naturali? Ma allora si potrebbe chiedere: « A che scopo filosofare più oltre? Il mondo vediamo tutti e con esso ci è data ogni sapienza e non occorre cercare altro! » Ad una tale interrogazione fa d' uopo anzi tutto domandare: che cosa è in generale *errore* e *verità?* — il mondo non mentisce; mentre lo percepiamo (coi sensi e l' intelletto) noi non possiamo errare, e neppure la nostra coscienza non può mentire, il nostro interno è ciò che è, noi siamo appunto noi stessi, come potrebbe qui essere possibile l' errore?! — Solo la ragione è soggetta ad errare, soltanto nei concetti può aver luogo l' errore. La verità è la relazione di un giudizio con qualche cosa che è fuori di lui. Noi erriamo riunendo concetti la cui conclusione non corrisponde ad una verità fuori di loro p. e. nel giudizio: « Il mondo ed io stesso esistiamo solo come conseguenza di un principio ». Il materiale che la filosofia deve elaborare, sono i concetti, questi (e quindi anche la loro facoltà, la ragione) sono per il filosofo ciò che è il marmo per lo scultore; il filosofo è l' artista della ragione, la sua occupazione, vale a

(1) Il *carattere del mondo* sarebbe una falsità se con la percezione della cosa non fosse completata anche la vera cognizione della sua essenza e che per raggiungerla facesse d' uopo trovare alcun che al tutto diverso dalla cosa stessa, il suo principio. Una conoscenza di questo genere che ci spinge sempre a *risalire da una all' altra* appartiene solo al finito, esiste soltanto per la ragione, per la scienza. Ma la cognizione filosofica è completa, si regge da sè e su di essa l' animo riposa; essa è l' *idea platonica* che noi concepiamo in virtù della percezione chiara, oggettiva, schietta; qui ogni cosa si dà a conoscere per quello che è, essa si rivela limpida e non spinge da una all' altra, come il principio di ragione.

dire, la sua arte, consiste nel *ritrarre* per la *ragione* l' intero mondo, ossia tutte le rappresentazioni ed anche ciò che esiste nel nostro interno, (che esiste non come rappresentazione ma come coscienza) combinando concetti che corrispondano a tutto questo; insomma egli deve *ripetere fedelmente il mondo e la coscienza*, in astratto. Quando ha fatto questo, quando tutto ciò che si trova nella coscienza è stato distinto per concetti e questi riuniti poi in giudizi ad uso della ragione — ecco che noi abbiamo l' ultimo incontestabile ed al tutto soddisfacente sistema filosofico, l' opera d' arte i di cui materiali sono i concetti. Questa filosofia risulterà dunque perfettamente *oggettiva* e al tutto *genuina*, al pari di ogni schietta opera d' arte. Come ogni artista, così anche il filosofo, per creare la sua opera d' arte, attingerà dalla fonte; cioè dal mondo e dalla coscienza, e non gli cadrà mai in mente d' imbastirla di concetti, come fecero tanti falsi filosofi, ma segnatamente Fichte e in apparenza e nella forma, anche Spinoza. Cosiffatta derivazione di concetti da concetti è utile in tutte le scienze, ma in nessun' arte e quindi neanche in filosofia. Ogni oggettività è genialità; solo il genio è oggettivo, e di qui si spiega la completa inettitudine della maggior parte degli uomini, a produrre opere di filosofia; i filosofastri non sono in grado di elevarsi al di sopra di se stessi per volgere la mente alla percezione del mondo e per esaminare ponderatamente il proprio interno. Da concetti essi presumono imbastire un sistema ed è naturale che riesca condegno. — Platone ha trovato la grande verità; soltanto le *idee* esistono effettivamente, vale a dire le forme eterne delle cose, le intuitive ed adeguate rappresentanti dei concetti. Le cose nello spazio e nel tempo sono ombre fugaci e nulle; esse e le leggi secondo le quali sorgono e spariscono sono oggetti della scienza, al pari dei semplici concetti e loro derivazione uno dall' altro. Ma la filosofia, l' arte, fa suo oggetto l' *idea*, mentre i concetti non sono che il materiale. Il fisosofo afferri dunque le *idee* di tutto ciò che possiede la coscienza e di tutto ciò che apparisce come oggetto, si collochi come Adamo dinanzi alla nuova creazione e dia ad ogni cosa il suo nome; con ciò egli deporrà le eterne e vive

idee nei morti concetti e le lascierà irrigidire, come lo scultore che fissa le forme nel marmo. Quando egli avrà trovato e rappresentato le idee di tutto ciò che è e vive, allora si avrà che il risultato per la filosofia pratica è *una volontà di non esistere* (1) *un quietismo rassegnato.* Imperocchè si rivelerà che l' idea dell' *esistenza* nel tempo è l' idea di uno stato infelice, come l' esistenza nel tempo, il mondo, è il regno del caso, dell' errore, della malvagità; che il corpo è la volontà visibile, la quale sempre vuole e non sarà mai soddisfatta; che la vita è una morte incessantemente contrastata, una lotta con la morte, la quale alla fine deve vincere; che la sofferente umanità ed i sofferenti animali sono l' idea della vita nel tempo; che la volontà di vivere è la vera fatalità, e le virtù ed i vizi non oltre che il più debole ed il più forte grado di volontà di vivere, e come sia follia il temere che la morte ci possa rapire la vita; giacchè pur troppo, la volontà di vivere è già la vita e se la morte ed i dolori non uccidono questa volontà, la vita stessa fluisse eternamente da sorgenti inesauribili, dal tempo infinito, e la volontà di vivere avrà sempre vissuto assieme con la morte, l' amaro regalo, e che è propriamente tutt' uno con la vita; giacchè solo il tempo, questa frivola cosa, le distingue, e la vita non è che la morte differita.

§ 10.

La mia filosofia deve distinguersi da tutte le altre (fatta in certo modo eccezione da quella di Platone) nella sua intima essenza, perchè essa non è, al pari di tutte le altre, una semplice applicazione del principio di ragione, con la scorta del quale procede innanzi, come sono costrette a fare tutte le scienze; per cui essa non deve nemmeno essere una scienza, sì bene un' arte. Anzi fa d' uopo che essa non si attenga a

(1) La negazione della vita, la negazione della volontà di vivere, *abnegatio sui ipsius*, ascetismo, ossia preconcetta uccisione della propria volontà, quietismo, vale a dire la rinunzia di ogni volizione, misticismo, cioè la coscienza dell' identità della propria essenza con quella di tutte le cose o col cuore del mondo, astinenza completa, eremitaggio, trappismo, celibato, povertà volontaria, eutanasia della volontà, riscatto dalla presente esistenza, ecc. ecc. ecc. sono altrettante espressioni usate dall' autore per indicare i vari aspetti ed i vari gradi della volontà di non vivere.

(Nota del traduttore)

ciò che *deve essere*, quale conseguenza di una dimostrazione, ma unicamente a ciò che *è;* dal guazzabuglio della nostra coscienza essa rileva, segna e denomina ogni singola cosa di fatto, come lo scultore che da un grosso ed informe masso marmoreo, fa uscire delle forme determinate; in conseguenza la mia filosofia procede sempre differenziando e separando, giacchè essa non crea nulla di nuovo, ma vuole soltanto imparare a distinguere ciò che esiste; ad essa compete perciò il nome di *criticismo*, nel senso originale della parola.

§ 11.

Poichè chi è assorto nella *contemplazione* dimentica se stesso, avviene che egli sa ben sì che qui è qualcheduno che contempla ma non sa chi esso sia; cioè egli sa di se stesso solo in quanto sa degli oggetti; in tal modo egli si eleva a **puro soggetto della conoscenza** e non è più un (sempre limitato, individuale) *soggetto* della *volontà*.

Ma poichè, inoltre, non si accorge del momento in cui s' immedesima con l' oggetto, succede che egli eleva l'oggetto ad *idea platonica*. In questo modo egli viene liberato dall' ultimo e più intimamente inerente aspetto del principio di ragione (il tempo).

Imperocchè, primo, la contemplazione non è possibile finchè egli si occupa cogli oggetti della ragione; chè qui egli ha puri concetti e con essi il *principio di ragione della conoscenza*, con il suo eterno *per qual ragione?*

Secondo, finchè egli lascia che il suo intelletto, sussidiato dalla ragione, segua la legge di causalità e si occupi dello stato d' essere dell' oggetto preso a considerare, egli non contempla, ma pensa, egli è tormentato dal *perchè*.

Come s' è detto sopra, è d' uopo che il soggetto della volontà venga al tutto bandito in un coi *motivi*. E questo è il terzo.

Quarto, in fine, è necessario che sia dimenticata la ragione di essere nel tempo, il *quando;* se ha da rivelarsi l' idea platonica dell' oggetto.

In conseguenza è necessario che l' oggetto contemplato venga strappato, per così dire, al torrente in cui scorre il mondo, e che venga isolato.

Allora non si domanda più *per qual ragione, perchè, quando;* quindi non più ciò che esige il principio di ragione, ma solo il *che cosa*, ciò che non è soggetto al principio di ragione; questo è l' idea platonica, l' adeguato rappresentante del concetto (1) Questo è ciò che veramente esiste del mondo, di quel mondo intorno al quale si ha da decidere se lo si vuole o no, e qui la volontà può decidersi con plenipotenza, imperocchè anche la stessa morte appartiene appunto soltanto al mondo. Questo è anche ciò che rappresenta ogni bel quadro; neppure esso non conosce nè il *perchè*, nè il *per quale ragione*, nè il *quando.*

Le scienze sono appunto lo studio delle cose rispetto alle loro relazioni, in conformità ai quattro aspetti del principio di ragione; infatti in ciascuna di esse predomina uno degli aspetti in modo speciale. Quindi l' oggetto della scienza è appunto il perchè, per qual ragione, quando, dove ecc. ecc. — Ma dopo fattane la detrazione, ciò che resta ancora delle cose è appunto l' idea platonica, l' oggetto di *tutte le arti.* Talchè ogni cosa considerata sotto un aspetto è oggetto della scienza, sotto l'altro è oggetto dell' arte, e fra loro non si pregiudicano giammai. — Dappoichè io ho dimostrato che la vera filosofia si occupa unicamente delle idee, così noi troviamo anche qui la prova che essa è un' arte e punto una scienza.

L' estasi della contemplazione sorge per metà dalla prima delle date condizioni ed in conseguenza consiste nel fatto che noi, liberati dal tormento della volontà, diventiamo puri soggetti della conoscenza, e festeggiamo il sabato dei lavori forzati della volontà; per l' altra metà essa sorge dalla concezione della vera essenza del mondo, cioè delle idee.

(1) La *conoscenza pura*, rispetto al soggetto è libertà di volizione, rispetto all' oggetto è indipendenza dal principio di ragione.

§ 12.

. . . . . .

Quale antitesi nel mondo! Da un lato noi troviamo che la materia è reale, permanente, proprio esistente, infinita; la forma invece caduca, fuggevole, nulla. Dall' altro lato solo la forma (l' idea) è reale, libera dal tempo e dallo spazio, i quali altro non sono che il mezzo col quale la forma si rende visibile; come la materia altro non è che la visibilità della forma. La forma (*εἰδος*) è infinita, eterna, perchè si trova fuori del tempo; la materia è eterna perchè sussiste all' infinito (perchè nulla la può intaccare).

Secondo il primo modo di comprendere il mondo, la forma è cosa accessoria, casuale, una cosa la cui fugace durata, in confronto del tempo infinito, in cui la materia sempre permane, sparisce completamente e diventa =0; la materia invece è tutto, è reale. — Secondo l' altro modo, solo la forma è degna di considerazione, perchè essa sola ha significato, essendo essa l' espressione dell' idea platonica. — Nell' aspetto qui presentata, si esprime forse nel modo più chiaro l' antitesi che divide l' umanità in due partiti e cioè il razionale ed il geniale. Il primo vuole l' utile, il secondo il bello. Il primo vuole l' egoismo, il secondo la virtù ed il sacrificio. Il primo per riescire conseguente dovette predicare sempre il materialismo puro come il: *Système de la Nature*. Ma per lo più esso non è abbastanza risoluto all' intento, e cerca di aiutarsi col sussidio di un altro mondo pescato in oga Magoga, mediante il teismo, mediante la religione. . . . . .

. . . . . .

§ 14.

. . . . . .

. . . . . Dalle idee ricostruire e riordinare i concetti, ma più completi e più ricchi, in modo che portino l' impronta della loro orgine, e questi combinati in un tutto sistematico, in una ritrattazione del mondo nella stoffa della ragione, nei concetti: ecco il *metodo* mediante il quale io intendo creare

una *filosofia;* mentre finora si è sempre sperato di trovarla sulla traccia del principio di ragione, buono per le scienze; ma la filosofia è un' arte . . . . . .
. . . . . .
. . . . . La musica è arte perfetta; qui nulla resta a domandare, il rapimento è completo . . . . Alla sua maniera essa esprime il mondo tutto e scioglie l' enigma . . . . .
. . . . . .

§ 17.

L' eterna antitesi fra il modo di comprendere il mondo seguendo il principio di ragione, la scienza, la ragione, oppure seguendo le *idee*, l' arte, il genio, si è manifestata già in Aristotile e Platone.

Come io ho dimostrato in altro luogo che il concetto è infruttifero per l' arte, così Aristotile osservò molto ingenuamente, *Metaphys.* 1 c. 7, che le *idee* sono per la scienza al tutto infruttifere.

Una *scienza* è accessibile a tutti; sebbene ad uno con maggiore, all' altro con minore fatica. Ma dell' arte ognuno comprende solo quel tanto che in germe possiede già da natura. Che cosa servono le opere di Mozart ad uno che non sente la musica? Che cosa vedono la maggior parte nella Madonna di Raffaello? E quanti sono che ammirano il Faust di Goethe se non sull' altrui autorità? Imperocchè l' arte non ha che fare, come la scienza, con la semplice ragione, sì bene con la più intima essenza dell' uomo, e qui ognuno vale per ciò che è effettivamente. E questo sarà appunto il caso della mia filosofia, perchè essa sarà *filosofia quale arte.* Ognuno la comprenderà soltanto fin dove arriva la sua natura d' artista; per cui, in complesso, essa piacerà realmente a pochissimi e sarà *paucorum hominum;* ciò che è un' alta lode. Certo è invece che questa filosofia, come arte, riescirà importuna alla maggior parte. Ma dai tentativi falliti di ogni filosofia trattata come scienza, ossia secondo il principio di ragione, da 3000 anni, credo si potrebbe desumere anche istoricamente che per questa via non è raggiungibile. Chi non sa altro che la connessione

delle rappresentazioni, vale a dire il collegamento dei principî e delle conseguenze, costui potrà ben essere un grande erudito, ma non mai filosofo, nè pittore, nè poeta, nè musicista. Giacchè questi tutti devono conoscere la cosa in sè, le idee platoniche; le scienze invece solo il fenomeno; cioè propriamente il principio di ragione; imperocchè il fenomeno altro non è che questo principio. L'espressione di Platone: *το πληθος φιλοσοφον ειναι, αδυνατον* è confermata quindi completamente.

§ 21.

. . . . . Tutti i filosofi errarono perchè ritennero la filosofia per una scienza, e la cercarono perciò guidati dal principio di ragione. La *filosofia della natura* erra dal canto suo ritenendo che, raggiunto l'ideale della fisica, sia raggiunta con ciò la filosofia.

§ 24.

Il proporsi dei quesiti intorno al principio ed alla fine del mondo, intorno allo stato nostro prima e dopo la morte ecc. ecc. come fu lo scopo di quasi tutte le filosofie prima di Kant, ed a cui la ragione certamente ci spinge: — è l'intrapresa contradditoria di voler conoscere la cosa in sè seguendo le leggi de' fenomeni. La separazione e conoscenza d' entrambi è la vera filosofia.

Tutti i miti alludenti allo stato nostro dopo la morte, al premio ed alla pena, tutte le religioni, sono appunto altrettanti tentativi di costruire il mondo seguendo le leggi de' fenomeni. Stando a simili costruzioni, il mondo sarebbe un frutto la cui grossa scorza costituisce l'intera massa, senza polpa e senza nocciolo. Per quanto questi miti siano stati immaginati a buona intenzione, per quanto corrispondenti allo scopo, e per quanto essi abbiano sortito l'effetto; tuttavia per la filosofia essi sono ciò che furono le divinità chinesi per Fidia. E anche la verità ha i suoi diritti.

§ 29.

La gioia che si prova nell' afferrare da un qualche lato *immediatamente* e per intuizione il *generale* ed *essenziale* del mondo, è così grande che, chi ne è dominato, dimentica ogni altro scopo, trascura tutto, pur di fermare l' intuito, prima che gli sfugga, in semplici concetti astratti, a fine di conservarne almeno nn' asciutta e scolorita mummia, od anche un' impronta grossolana; dapprima per se, poi, occasionalmente per gli altri, se v' ha chi l' apprezzi.

§ 33.

L' origine della teologia è il timore

primus in orbe Deos fecit timor

Petron. fragm. 22 p. 219.

Chi illustrò questo celebre principio con maggior ampiezza e profondità, fu Hume. *Not. hist of. relig.* e *Dialoques,* talchè, se gli uomini fossero felici, la teologia non sarebbe mai comparsa. Ma il principio della *filosofia* è ben altro; esso è un raccoglimento ed una meditazione pura, senza alcuno scopo e, nelle menti geniali, persino in un mondo senza dolori e senza la morte. Ma una cosa naturale all' intelletto questa non è nè punto nè poco; a ciò si giunge solo mediante un *monstrum per excessum* chiamato genio.

§ 37.

Se pure, come molti affermano con grande soddisfazione della loro pigrizia ed arrogante petulanza, gli argomenti della metafisica fossero tali, intorno ai quali nessuno può sapere un ette, prendendo la parola « sapere » a rigore di senso; da ciò non segue però che ogni opinione intorno ad essa sia così lontana dalla verità come tutte le altre, e che Platone, Kant e Spinoza non ne abbiano saputo nulla più di un carrettiere qualunque. Questo solo è propriamente vero, che ad una metafisica esauriente e che risponda a tutte le domande, probabilmente non si giungerà mai.

Aggiungi che a questi argomenti non si può fare a meno di pensare, come sembra invece che voglia raccomandare la prefata affermazione, perchè essi s' impongono così irresistibilmente ad ogni uomo, anche al più rozzo, che ciascuno bisogna che abbia intorno ad essi una qualche *opinione*, sia pur assurda quanto si voglia — come ognuno deve avere un punto sull' orizzonte dove il Cielo limita la vista della Terra. — Per cui non tutte le opinioni valgono per argomenti contro lo studio della metafisica; ma segnatamente c' è da obiettare che questo studio si oppone, se non altro, come baluardo contro l' inganno intorno gli argomenti di essa, contro chi vorrebbe far passare per tali le religioni positive. Questo vantaggio negativo del filosofare sarebbe sufficiente a giustificarlo.

§ 38.

. . . . chi ha da spiegare un qualche problema filosofico, senza prima esporre un sistema completo di tutta la filosofia, non può dare che un frammento, essendo costretto a troncare prima di poter dire la massima parte di ciò che contribuirebbe a dilucidarlo.

§ 41.

Per la filosofia il meglio sarebbe che fosse abolita tutta quella professionale, perchè con ciò verrebbe evitato il grande inconveniente che coloro i quali vanno in traccia della verità, collidano con quelli che cercano solo un boccone di pane, dalla cui politica ed intrighi essa è disturbata in più modi e mai aiutata.

La filosofia è per le eccezioni. Solo il genio deciso la può far progredire: l' uomo comune la guasta, appena vi aggiunge una parola cavata dai propri mezzi . . . . . .

§ 42.

Chi modella la filosofia alla volontà de' superiori, riducendola ad istrumento de' loro piani per trarne danaro e far carriera, — mi fa la figura di chi va alla comunione per saziare la fame e la sete . . . . . .

(DALL' EPISTOLARIO)

. . . . La mia filosofia non intende spiegare la provenienza del mondo; insegna solo ad orientarsi in esso, a vedere *che cosa* esso è . . . . . .

(Lettera N. 24 a Frauenstädt).

. . . . Becker lo (1) confuta egregiamente rinfacciandogli l' affermazione che io *imponga* l' ascetismo, la rinunzia alla volontà di vivere ecc. ecc., mentre, come dice Becker giustamente, io non *impongo* nulla ad alcuno, ma rispecchio soltanto il mondo quale esso è, faccio conoscere chi è ognuno e come ciò si concilii con l' intero mondo; lasciando poi che ciascuno pensi a' casi propri.

(Lettera N. 46 allo stesso).

. . . . Le prime trenta pagine (2) sono passabili, anzi ciò che è detto a pag. 12-15 mi soddisfa pienamente, ma l'argomento qui toccato è l' unico che egli abbia compreso — a pag. 19 linea 20 dal basso, il « senza di lui » bisogna prenderlo per un' ironia marchiana. E da qui in poi va sempre peggiorando per finire con una cicalata la più confusa; il realismo, in contrapposto dell' idealismo, egli lo scambia con il realismo degli scolastici in opposizione al nominalismo. Egli fa d' ogni erba un fascio, ammucchia a catafascio le cose più disparate e vuol provare dappertutto non tanto ch' io erro quanto che mi *contraddico*. Espediente molto sciocco e di cattivo genere, di cui però si servono spesso i mascalzoni. Non è lecito ammettere contraddizioni in un autore finchè non si è provato che ne' suoi scritti esistono due dottrine assolutamente inconciliabili e finchè non si è esaurito ogni mezzo per metterle d' accordo. Ma, secondo lui, io mi sarei contraddetto ad ogni pagina; in questo caso io dovrei essere un uomo che non

(1) Il signor Weigelt.
(2) Del libro di Adolfo Cornilla Heidelberg 1856.

sa quello che dice, giacchè questo è il significato della parola contraddizione . . . . . In tal modo egli va pertinacemente alla caccia per iscovare in me delle contraddizioni; in me che sono il più conseguente ed il più rigido filosofo per unità di pensiero . . . . . .

(Lettera N. 77 allo stesso).

. . . . . I quesiti ed i dubbi filosofici che La inquietano son di quelli che devono sorgere ad ogni pensatore che ha studiato a fondo la mia filosofia. Crede Ella che se avessi delle risposte da dare mi sarei trattenuto? Pur troppo io non posso fare altro che riferirmi al vol II. p. 183 della mia opera principale, dove ho detto: « Qualunque sia la lanterna che noi accendiamo e qualunque lo spazio che essa possa illuminare, il nostro orizzonte rimarrà sempre avvolto da una notte profonda ». Se m' è riescito di rischiarare un poco ciò che ci circonda più da vicino, ho fatto già molto. Anzi dubito assai che si possa mai arrivare più in là di dove son giunto io, s' intende in lunghezza; chè in larghezza, vale a dire in dilucidazioni, conferme, relazioni, trattazione dei particolari ecc. ecc. resta ancora parecchio da fare. Ella non deve mai perdere di vista ciò che è propriamente il nostro intelletto. Un puro istrumento ai meschini scopi di una volontà individuata; il di più è soltanto abusivo. Ed un simile intelletto dovrebbe perscrutare, comprendere ed esaurire le relazioni primordiali di tutta l' esistenza?! Egli è così impotente per tale assunto che anche se ci fosse data una vera rivelazione su quei problemi, noi non la comprenderemmo affatto e ne sapremmo come prima, ...

(Lettera N. 3 al sig. von Doss).

(DALLA VOLONTÀ NELLA NATURA)

. . . . . .

Da tempo immemorabile tutti i popoli riconobbero che il mondo oltre al suo significato fisico ne ha anche uno morale. Nessuno però giunse mai più in là di una coscienza molto oscura della cosa, e mentre si andò cercando la sua vera espressione, si vestì frattanto quest' intimo senso con ogni sorta d' allegorie e di miti. Questi sono le religioni. I filosofi dal canto loro s' adoprarono a basta lena per conseguirne una chiara nozione e, non ostante le innumerevoli discrepanze in tutto il resto, i loro sistemi, in complesso, si accordano però, ad eccezione di quelli nettamente materialisti, nel riconoscere che l' oggetto più importante, anzi il solo essenziale dell' esistenza, quello da cui dipende tutto il resto del mondo, il suo vero significato, il fulcro, *la pointe*, *(sit venia verbo)* si trova nella moralità delle umane azioni. Ma intorno al senso, intorno al modo, alla possibilità della cosa, sono tutti da capo in sommo grado discordanti, e tutti hanno davanti a se un abisso di oscurità. Da cui si rileva che è facile predicare la morale ma difficile trovarne il fondamento. Precisamente perchè quel senso intimo è sempre presente nella coscienza, vale come pietra di paragone di tutti i sistemi ; giacchè a giusta ragione si pretende che la metafisica sia il sostegno dell' etica. Di qui sorge il difficile problema di dimostrare, contro ogni esperienza, che l' ordine fisico delle cose dipende da un ordine morale; di trovare un nesso fra la forza che, agendo secondo le leggi eterne della natura, imprime l' esistenza al mondo, e la moralità insita nel petto umano. Ma appunto qui, anche i migliori rimasero sulle secche. Spinoza, mediante sofismi, appiccica talvolta al suo panteismo fatale una teoria della virtù, ma più sovente ancora egli lascia la morale duramente sulle spine. Kant, dopo che la ragione teoretica ha finito la sua parte, fa entrare in iscena, qual *Deus ex machina*, il suo imperativo categorico, stillato da puri concetti e corredato di un *si deve* as-

soluto; e questo imperativo prese piede quando Fichte, il quale crede sempre che rincarare equivalga a superare, nel suo « Sistema di dottrina morale » lo amplificò con la prolissità e la noiosità di Cristian Wolf, ad un completo *sistema di fatalismo*, che poi espose succintamente nel suo libello famoso « La dottrina scientifica ne' suoi contorni generali » 1810.

Un sistema che, partendo da questo punto di vista, pone nella *volizione* la realtà di tutta l' esistenza, la radice della complessiva natura, dimostrando che in essa sta il cuore del mondo; è innegabile che ha per lo meno un grande preconcetto a sua favore. Imperocchè esso perviene per una via semplice e dritta, anzi ha già in mano, prima ancora di entrare nell'etica, ciò che gli altri sistemi cercano di raggiungere per una via assai lunga ed incerta, ma che, a dir vero, non sarà mai raggiungibile senza la concezione che la forza attiva estrinsecantesi nella natura e rappresentante al nostro intelletto il mondo sensibile, è identica alla volontà in noi. In realtà l' etica ha il suo appoggio immediato soltanto dalla metafisica, la quale in origine è etica essa stessa ed è costituita dagli elementi dell' etica, dalla volontà. Per cui la mia metafisica io avrei potuto chiamare « etica » con più forte ragione di Spinoza, appo il quale questo titolo sembra appioppato quasi per ironia, e si potrebbe asserire che porta un tal nome come *lucus a non lucendo;* giacchè soltanto con sofismi egli potè imbastire la morale ad un sistema dal quale non sarebbe giammai risultata in modo conseguente; anzi egli stesso la rinnega spesso con una sfrontatezza ributtante (p. e. *Eth.* IV. *prop.* 37 *Schol.* 2). In generale io posso affermare arditamente che nessun sistema filosofico si trova costituito così tutto d' un pezzo, come il mio, senza commettiture e senza rappezzi. Come dissi già nella prefazione alla mia opera principale, esso consiste nello svolgimento di un pensiero unico, per via di che resta confermato un' altra volta l' antico *απλους ο μυθος της αληθειας εφν.* Poi occorre qui considerare che la libertà e la responsabilità, queste colonne fondamentali di ogni etica, si possono ben affermare a parole, ma è assolutamente impossibile poterle pensare senza

la presupposizione dell' *aseitas* (1) della volontà. Chi vuol confutare ciò, deve prima rovesciare l' assioma posto già dagli scolastici: *operari sequitur esse* (il che vuol dire che dalle qualità proprie di ogni essere, seguono le sue azioni), oppure dimostrare per false le conseguenze che dall' assioma derivano, e cioè: *unde esse inde operari*. La responsabilità esige la libertà per condizione e questa originalità. Imperocchè io *voglio* in conformità a ciò che io *sono*; per cui io devo *essere* secondo che *io voglio*. Dunque l' *aseitas* della volontà è la prima condizione di un' etica seriamente pensata, e Spinosa ha tutta ragione di dire: *ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se solu ad agendum determinatur*. (Eth. 1, def. 7) Dipendenza per ciò che riguarda l' esistenza e l' essenza, congiunta con la libertà, in quanto riflette il modo di agire, implica una contraddizione. Se Prometeo chiamasse le sue meschine creature a rendere conto del loro modo di agire, esse con piena ragione risponderebbero: « noi potemmo agire soltanto secondo quello che fummo, giacchè dalle nostre qualità derivarono le nostre azioni; se furono cattive vanno imputate al nostro carattere il quale è opera tua, dunque punisci te stesso. » Le cose non procedono diversamente neppure riguardo all' indistruttibilità della nostra vera essenza mediante la morte, che è impossibile pensare senza *aseitas* di questa essenza, come pure senza una separazione fondamentale della volontà dall' intelletto. Quest' ultimo punto appartiene alla mia filosofia; ma il primo è stato trattato a fondo già da Aristotile (*de coeli* I, 12) avendo egli dimostrato ampiamente che solo l' increato è immortale e che entrambi questi due ultimi concetti sono condizione reciproca uno dell' altro: *ταυτα αλληλοις* (131) *ακολουθει, και το τε αγενητον αφθαρτον, και το αφθαρτον αγενητον, — — — το γαρ γενητον και το φθαρτον ακολουθουσιν αλληλοις ει γενητον τι, φαρτον ανανκη (haec mutuo se sequuntur, atque ingenerabile est incurruptibile et incorruptibile ingenerabile — — — generabile enim et corruptibile mutuo se se-*

(1) Che esiste in se, ab origine, per forza propria e con plenipotenza.
(Nota del traduttore)

quuntur — — si generabile est, et corruptibile esse necesse est). Così hanno inteso la cosa anche tutti quelli, fra gli antichi filosofi, che insegnarono un' immortalità dell' anima, e a nessuno è caduto in mente di attribuire una durata infinita ad un essere comunque *creato*. A testimoniare l' imbarazzo in cui pone l' ammissione opposta, bastano le controversie sorte nella Chiesa fra preesistenziani, creaziani e traduziani.

Un punto affine all' etica è inoltre l' ottimismo di tutti i sistemi filosofici, il quale, come parte obbligata, non deve mancare in alcuno, imperocchè il mondo vuol sentirsi dire che è bello, perfetto, ed i filosofi vogliono piacere al mondo. Con me le cose procedono ben diversamente. Ho visto ciò che piace al mondo, ma non sarà mai che per ingraziarmelo io esca di un solo passo dal sentiero della verità. Per cui anche su questo punto il mio sistema si scosta da tutti gli altri e sta solo. Ma dopo che codesti sistemi hanno ultimato le loro dimostrazioni e cantato per giunta le loro canzoni inneggianti all' ottimo dei mondi, ecco presentarsi alla coda di tutto il sistema, come tardo vendicatore dell' ingiustizia, come spirito uscito da' sepolcri, come il rigido ospite in Don Giovanni, la domanda intorno all' origine del male, dell' enorme, innominabile male, della miseria infinita che funesta il mondo, miseria spaventosa che lacera i cuori — ed essi ammutoliscono dinanzi all' imperiosa domanda, oppure non sanno dare altra soddisfazione che di parole, di vuote, risonanti parole. Invece, se fin dalla base fondamentale di un sistema si trova che l' esistenza del male è coessenziale col mondo, allora esso non teme più quello spettro, come un fanciullo inoculato non teme il vaiuolo. Ma questo è appunto il caso quando la libertà è posta non in *operari* sì bene in *esse*, dal quale risulta quindi la cattiveria, il male ed il mondo. — D' altronde se mi si tratta da persona seria, è anche giusto se mi si permette di discorrere soltanto intorno a cose che realmente conosco e di far uso di quelle sole parole alle quali annetto un significato rigorosamente determinato; imperocchè sotto questa condizione soltanto è possibile comunicare agli altri i proprî pensieri con certezza di riuscita, e Bauvenargue ha perfetta ragione di dire *la clarté est*

la bonne foi des philosophes. Quando dunque io dico: « Volontà, volontà di vivere » questo non è per niente affatto un *ens rationis*, nè un' ipotesi di mia invenzione e neppure una parola ambigua d' incerto significato, ed a chi mi domandasse che cosa è, io risponderei che interroghi se stesso, il suo proprio interno, dove la troverà tutta intera, sì, in tutta la sua colossale grandezza, quale un vero *ens realissimum*. In conseguenza io non ho decifrato il mondo con deduzioni dall' inconosciuto, ma anzi dalla cosa la più conosciuta e che a noi si rivela in modo speciale e diverso da tutto il resto del mondo. Per ciò che riguarda infine il paradosso stato rimproverato ai risultati ascetici della mia etica e che persino Gian Paolo, il quale in tutto il resto mi giudicò in modo tanto favorevole, se ne scandalizzò, porgendo così occasione al sig. Ratz (il quale non seppe che contro di me non è applicabile altro metodo che il silenzio) di scrivere nel 1820 un libro ben intenzionato contro di me e che in seguito è divenuto il tema costante del biasimo contro la mia filosofia; — riguardo a ciò io prego di considerare che soltanto in quest' angolo nord-ovest dell' antico continente i miei risultati sono tacciati di paradosso; anzi anche qui soltanto in territorio protestante; invece in tutta intera la grande Asia, dappertutto dove l' abbominevole islamismo non iscacciò col ferro e col fuoco le antiche e profonde religioni dell' umanità, la mia etica avrebbe da temere piuttosto il rimprovero d' essere triviale. In conseguenza io mi consolo che in relazione all' Upanisadi del santissimo Vedam, come pure alla religione mondiale di Budda, essa è al tutto ortodossa; anzi non è in contraddizione neppure col Cristianesimo antico e puro. Contro tutte le altre taccie d' eresia ho il petto corazzato a triplice lamiera.

INDICE

INDICE DELLE MATERIE

Prefazione I.ª . . . . . pag. 3
» II.ª . . . . . » 11
» III.ª . . . . . » 25
» IV.ª . . . . . » 31

CAPITOLO PRIMO

Introduzione . . . . . » 31

CAPITOLO SECONDO

Esposizione sommaria delle cose più importanti che sono state insegnate finora intorno al principio della ragione sufficiente . . . . . » 39

CAPITOLO TERZO

Insufficienza delle esposizioni fatte sin qui ed abbozzo di una nuova . . . . . » 58

CAPITOLO QUARTO

Intorno alla prima classe di oggetti per il soggetto e la forma che in essa assume il principio della ragione sufficiente . . . . . » 61

CAPITOLO QUINTO

Intorno alla seconda classe di oggetti per il soggetto e la forma che in essa assume il principio della ragione sufficiente . . . . . » 136

CAPITOLO SESTO

Intorno alla terza classe di oggetti per il soggetto e la forma che in essa assume il principio della ragione sufficiente . . . . . pag. 172

CAPITOLO SETTIMO

Intorno alla quarta classe di oggetti per il soggetto e la forma che in essa assume il principio della ragione sufficiente . . . . . » 183

CAPITOLO OTTAVO

Osservazioni generali e risultati . . . . . » 193

Appendice . . . . . » 207

ERRATA-CORRIGE

Errata	*Corrige*	*Pag.*	*Riga*
e che appunto	e che, appunto	3	8
od a	o da	3	7 *(nota)*
ed immaginarie	ed immaginarie,	5	10
tutte le parti	tutte le parti,	5	27
Kantiana	kantiana	6	23
Principio	principio	6	32
l' oggetto	l' oggetto,	6	penultima
indispensabile,	indispensabile	7	26
delle; opere	delle opere	7	penultima
pensavo	pensava	11	13
Critica della ragione di	« Critica della ragione »	18	ultima
maggiori luce	maggior luce	20	15
pel giorno	del giorno	22	12
potevo ero	poteva era	23	6
meglio io,	meglio, io	31	penultima
e non	non	36	6
abbruccia	abbraccia	36	11
3	3,	37	9
con	come	39	quintultima
casualità	causalità	46	penultima
gazzera	zazzera	49	18
ungrund	Urgrund	50	11
trascentale	trascendentale	55	14
ho	ha	71	13
Stati	stati	78	6
possa o meno	possa	86	
Ciò	ciò	87	sestultima
noi	non	107	2
posizione	posizioni	135	sestultima
vive,	vive	137	7
me	ne	143	3 *(1 nota)*
della	dalla	147	19
immutabili	immutabili. »	168	21
quella	questa	175	18
Principi	principî	»	21
7+5=2	7+5=12	177	penultima
il (14°)	(il 14°)	189	settultima
coscienza però,	coscienza,	190	9
ammetti	ammette	191	8